أحكام القرآن

تأليف

المحدث الناقد العلامة الأديب مولانا ظفر أحمد العثماني التهانوي رحمه الله

على ضوء إفادات

حكيم الأمة الإمام الفقيه المجدد الداعية الكبير مولانا الشيخ أشرف علي التهانوي

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

دي ٤٣٧/ كاردن ايست، كراتشي ٥ پاكستان

أحكام القرآن

الطبعة الأولى : .... ١٤٠٧ هـ
الطبعة الثانية : .... ١٤١٣ هـ
الطبعة الثالثة : .... ١٤١٨ هـ
الصف والطبع والإخراج : .... بإدارة القرآن كراتشي
اعتنى بإخراجه الفني .... نعيم أشرف نور أحمد
أشرف على طباعته : .... فهيم أشرف نور

من منشورات

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

D/ ٤٣٧ كاردن ايست، لسبيله كراتشي -٥، باكستان
الهاتف : ٧٢١٦٤٨٨ فاكس ٧٢٢٣٦٨٨-٠٠٩٢٢١
E. Mail: quran@biruni.erum.com.pk

ويطلب أيضاً من :
المكتبة الامدادية .... باب العمرة مكة المكرمة - السعودية
مكتبه الايمان .... السمانية، المدينة المنورة - السعودية
مكتبه الرشد .... الرياض - السعودية
إدارة إسلاميات .... أنار كلي لاهور - باكستان

أحكام القرآن

تأليف

المحدث الناقد العلام مولانا ظفر احمد العثماني التهانوي رحمه الله

على ضوء ما أفاده

حكيم الأمة الإمام الفقيه الداعية الكبير مولانا الشيخ أشرف على التهانوي رحمه الله

الجزء الاول

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

للطباعة والنشر والتوزيع والتصدير

437/D گارڈن ایسٹ نزد لسبیلہ چوک کراچی ۵ پاکستان

فون: ٧١٦٤٨٨ = ٧٧٣٣٦٨٨

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة الناشر

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد ، وعلى آله وأصحابه أجمعين .

وبعد : فيسرنا كثيراً أن نقدم بين أيدى الأمة الإسلامية ، هذا الكتاب الجليل العظيم ، الذى هو ثمر طيب مبارك ، لجهود العلماء الكبار والسلف الأخيار - متعنا الله تعالى بعلومهم الغزيرة ، وكتبهم العظيمة .

اجتمع فى تأليفه أعيان العلماء المفسرين ، والفقهاء المحدثين .

مثل : الشيخ العلامة المحدث ظفر أحمد العثمانى رحمه الله تعالى ، المتوفى سنة ١٣٩٤ هـ .

والشيخ البارع المفسر العلامة ، محمد إدريس الكاندهلوى رحمه الله تعالى المتوفى سنة ١٣٩٤ هـ .

والشيخ الفقيه العلامة المفتى ، محمد شفيع رحمه الله تعالى المتوفى سنة ١٣٩٦ هـ .

والشيخ العلام المفتى ، جميل أحمد التهانوى - أطال الله بقاءه ، تحت إشراف حكيم الأمة الشيخ ، أشرف على التهانوى - قدس الله روحه وعنايته البالغة .

وإننا إذ نقدم إلى القراء الكرام ، هذا الكتاب العظيم ، لمحزونون جداً بفراق والدنا المحترم العلامة المفضال ، الداعى الكبير ، المجاهد فى سبيل الله ،

الشيخ نور أحمد مؤسس إدارة القرآن ـ تغمده الله تعالى برحمته ، وأسكنه فسيح جنانه ـ وقد توفى رحمه الله تعالى ، قبيل الفراغ من طبع هذا الكتاب المبارك .

وكان رحمه الله بعد الفراغ من طبع الكتاب العظيم « إعلاء السنن » فى غاية رغبة واشتياق ، إلى تقديم هذا التأليف النادر ، فى حلة قشيبة ناضرة بين أيدى العلماء والأفاضل ، فى العالم الإسلامى .

فعين علماء أجلاء ، على تصحيح الكتاب وترقيمه وتهذيبه ، وفى آخر حياته شرع فى تصفيفه وطباعته ، وكان رحمه الله تعالى يود أن ينهيه فى أسرع وقت ممكن ؛ ولذا تم طبع هذا الكتاب فى بضعة شهور ، مع عوز الأدوات الطباعية الحديثية ، ومشاكل التصحيح .

ولكن الله سبحانه و تعالى قدر له أن يرى الثواب قبل الكتاب ، فانتقل إلى جوار رحمة ربه قبل إبرازه ، فتقبل الله منه مجهوده وجعله من ذاخر حسناته ، وجزاه عن العلم وأهله أحسن ما يجزى به عباده الصالحين .

وأما التعريف بالكتاب ، فقد أغنانا عنه ، التقدمة التى أفاد بها خالنا المعظم ، العلامة المفضال الشيخ محمد تقى العثمانى حفظه الله ورعاه ونفع به العباد والبلاد .

وفى الأخير نسأل الله سبحانه وتعالى ، أن يتقبل منا هذه الخدمة المباركة ويجعلها من الباقيات الصلحت ، لوالدنا المرحوم المغفور ، ويوفقنا لخدمة العلم والدين ، خالصاً لوجهه الكريم ، وصلى الله تعالى على خير خلقه ، وصفوة رسله ، وعلى آله وأصحابه وبارك وسلم تسليما كثيراً كثيراً .

١٩ / شوال المكرم سنة ١٤٠٧ هـ

أبناء الشيخ نور أحمد

قدس الله روحه ، وبرد ضريحه

ترجمة المؤلف

بقلم العلامة المحقق الفقيه المحدث الشيخ
عبد الفتاح أبو غده الحلبي حفظه الله تعالى

هو العلامة المحقق ، البحاثة المدقق . الثبت الحجة . المفسر المحدث الفقيه الأصولي البارع الأريب . المؤرخ الأديب . الورع الزاهد الصوفي البصير . ظفر أحمد بن لطيف العثماني التهانوي . ولد في ١٣ من ربيع الأول سنة ١٣١٠ هـ . بدار آبائه بقرب دار العلوم في ديوبند ـ أعظم مراكز العلم في البلاد الهندية ـ وتوفيت أمه وهو ابن ثلاث سنين . فربته جدته أحسن تربية . وكانت إمرأة حاجة صالحة . فتلقن منها صلاحها وتقواها . ولما تم له من العمر خمس سنوات شرع في قراءة القرآن الكريم عند كبار حفظته في ديوبند مثل الحافظ نامدار مدرس دار العلوم . ونائبه الحافظ غلام رسول . ومولا نا نذير أحمد . وهو أخو جدته . ولما أتم السابعة شرع في قراءة الكتب الأردية والفارسية وكتب الحساب والرياضي . عند الشيخ الجليل مولانا محمد يسين ، وهو والد كبير علماء باكستان الآن (١) مولانا العلامة الشيخ محمد شفيع الديو بندي ، المفتي الأعظم في باكستان ومؤسس دار العلوم الإسلامية فيها ، تغمده الله بغفرانه وأسكنه بحبوحة جنانه .

ثم انتقل من ديوبند إلى تهانه بهون ، إلى مجلس خاله (حكيم الأمة) مولانا محمد أشرف على التهانوي قدس الله سره ، وشرع في قراءة الكتب العربية في الصرف والنحو والأدب ، عند العلامة المتمكن مولا نا محمد عبد الله الكنكوهي . وسمع من خاله (حكيم الأمة) شيئاً من علم التجويد ، ونبذاً من التلخيصات العشر له ، وأجزاءً من (المثنوى) لجلال الرومي ، وقرأ عند أخيه العالم مولانا سعيد أحمد شيئاً من (التلخيصات) .

---

(١) كتب هذه الترجمة في حياته ، واما الآن فقد توفى رحمه الله تعالى سنة ١٣٩٦ هـ .

ثم لما اشتغل خاله (حكيم الأمة) فى تأليف كتابه العظيم « بيان القرآن » بالأردية ، ذهب به إلى كانبور ، وأدخله فى المدرسة المسماة (جامع العلوم) ، التى كان الشيخ — (حكيم الأمة) قد أسسها حين إقامته فى كانبور ، وفوض تدريسه وتعليمه إلى أرشد تلامذته ، مولانا محمد إسحاق البردوانى ومولانا محمد رشيد الكانبورى . فقرأ عندهما كتب الحديث المقررة فى تلك البلاد . وهى : صحيح البخارى ، وصحيح مسلم ، وسنن أبى داوٗد . وسنن النسائى ، وسنن الترمذى ، وسنن ابن ماجه . ومشكوة المصابيح ، مع ما يعزز دراستها من كتب المصطلح وعلوم الحديث. كما قرأ عندهما كتب الفقه والتفسير والأدب المقررة بكاملها ، وشيئاً من العلوم العقلية .

ولما فاز بسند العلوم الشرعية والعقلية ، متميزاً بمواهبه وجده على سواء من الطلبة النابهين . انتقل إلى سهارنفور ، وجلس فى مدرسة (مظاهر العلوم) . وحضر دروس الحديث الشريف عند العارف بالله الإمام المحدث الفقيه مولانا خليل أحمد السهارنفورى ، مؤلف « بذل المجهود فى شرح سنن أبى داوٗد » .

وبعد مدة من ملازمته لهذا العارف المحدث الإمام . أجازه بالحديث وعلومه وبسائر العلوم النقلية والعقلية . وفاز بسند الإتمام والفراغ من الدراسة العليا فى سنة ١٣٢٨ فكانت سنه حينئذ ابن ١٨ سنة ، وهى سن صغيرة لا يرتقى فيها إلى ذروة هذه المرتبة إلا الأفذاذ النابغون . وقد حضر فى هذه المدة أيضاً بعض كتب المنطق والهندسة والرياضى العالية . عند مدرسيها فى المدرسة المذكورة ، ومنهم مولانا عبد اللطيف ناظم المدرسة ومولانا عبد القادر البنجابى .

ونظراً لمزيد تفوقه وبالغ ذكائه ونبوغه عين مدرساً فى المدرسة المذكورة فدرس فيها زهاء سبع سنين : علم الفقه والأصول والمنطق والفلسفة وغيرها ثم انتقل منها إلى مدرسة (إمداد العلوم) فى تهانه بهون . واشتغل بتدريس كتب السنة المقررة هناك . وهى الكتب السبعة التى سبق ذكرها ، وبتدريس الفقه والتفسير . فأفاد وأجاد . وتخرج على يديه جموع من العلماء الأفذاذ .

نشروا العلم فى تلك الربوع ، وأناروا مسالك الشريعة للناس .

ثم فوض إليه مولانا (حكيم الأمة) تأليف كتاب « إعلاء السنن » مع الإفتاء والتدريس . فقام بكل ذلك خير قيام ، وبقى فى تأليف (إعلاء السنن) نحو عشرين سنة ، فألفه فى ١٨ جزءاً بل مجلداً ، وألف له مقدمتين فى جزئين أيضاً ، فتم هذا الكتاب العجاب فى عشرين جزءاً ، وأضاف إليها كتاباً آخر سماه : « إنجاء الوطن عن الازدراء بإمام الزمن » ترجم فيه التراجم الواسعة الجيدة للإمام أبى حنيفة وتلامذته وتلامذتهم وهكذا . مقتصراً فيه على الفقهاء المحدثين منهم . وطبع الجزء الأول من هذا الكتاب فى كراتشى سنة ١٣٨٧ هـ (٢) .

ثم أمره مولانا (حكيم الأمة) بتأليف « دلائل القرآن على مسائل النعمان » على منوال « أحكام القرآن » للجصاص ، وقد ألف منه مجلدين كبيرين انتهيا بسورة النساء . وهو كتاب جدير أن يقال فيه بلسان الفقهاء والعلماء « النظر فيه نعيم مقيم . والظفر بمثله فتح عظيم » .

وألف كتباً عديدة بالأردية حين إقامته فى تهانه بهون . منها « القول المتين فى الإخفاء بآمين » ، و « شق الغين عن حق رفع اليدين » و « رحمة القدوس فى ترجمة بهجة النفوس » و « فاتحة الكلام فى القراءة خلف الإمام » . حقق فيه أنه لا تجب القراءة خلف الإمام فى الصلوات كلها . وخاصة الجهرية . أما فى السرية فتجوز كما هى رواية عن الإمام أبى حنيفة أيضاً . وقلت للشيخ حفظه الله تعالى أثناء زيارتى له ـ وقد ذكر لى ذلك ـ : وهو قول الإمام محمد أيضاً . فقال : نعم وإن رده الكمال بن الهمام . وله « كشف الدجى عن وجه الربا » بالعربية . مطبوع وحده وفى ضمن « الفتاوى الإمدادية » التى كان يجيب بها عن أسئلة المستفتين التى كانت ترد

---

(٢) أما الآن فقد تشرفت ادارة القرآن كراتشى ، بطبعه كاملاً مع مقدماتها الثلاث ، على الحروف العربية الممتازة ، فلله الحمد الشكر .

على خالـه (حكيم الأمـة) ، مما يتعلق بالفقه وغيره . حتى بلغت سبع مجلدات ضخام . وسماها الشيخ (حكيم الأمـة » : إمداد الأحكام فى مسائل الحلال والحـرام » .

ثم انتقل إلى المدرسة المحمدية فى رنكون فى (برما) . واشتغل هناك بالتبليغ والوعظ والتذكير زهاء سنتين ، ثم رجع إلى تهانـه بهون وتابع فى تأليـف « دلائل القرآن » مع الإفتاء ولتفقيـه النـاس .

ثم رحل إلى داكه فى شرقى باكستان قبل وجود باكستان . وعين بجامعتها مدرساً للحديث والفقه والأصول . ثم عين صدر المدرسين بالمدرسة العالية فى داكه ، وبقى كذلك ثمانى سنين . وأسس هناك (الجامعة القرآنية العربيـة) . وهى الآن أحسن مدرسة عليا فى شرقى باكستان . لتعليم علوم القرآن والحديث والفقـه وغيرها .

ثم انتقل إلى غربى باكستان فى أشرف آباد ـ تندو الله يار التابعة لحيدر آباد ـ السند ، فى دار العلوم الإسلاميـة ، صدر المدرسين بها ، يدرس الحديث الشريف ويقوم بالإفتاء للسائلين والمستفتين ، وينفع بحالـه ومقالـه وصالح أعماله الطلبـة والمستفدين .

وكان مع ضعفه ومرضه ملتزماً بالأذكار والنوافل . يشهد جميع الصلوات فى المسجد ويتحمل لأجل ذلك عناء كبيراً ، وكان لسانـه فى أواخر عمره رطباً بذكر الله فى أكثر الأوقات ، وفى شهر رمضان سنة ١٣٩٤ هـ قد منعـه الأطباء عن الصيام لأمراضه المتواردة ، ولكنه لم يرض بذلك . وقال : « إن عباساً رضى الله عنـه لم يترك الصيام وهو فى التسعين من عمره ، وكان يلقى من الصوم اشدة وعناء ، حتى كان يجلس فى مركن من الماء . ولا يرضى بالافتداء فكيف رضى بالفدية ؟ ، وهكذا عاش رحمه الله . حتى توفاه الله تعـالى فى ذى القعدة من سنـة ١٣٩٤ هـ ، أسكنه الله تعـالى فى جوار رحمته ورضاه ، واستخرج ابنه تاريخاً لوفاتـه بقولـه : « إنه لفى روح وريحان وجنـة نعيم » .

مقدمة

بقلم الأستاذ العلامة البارع
الشيخ محمد تقي العثماني حفظه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين . والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد خاتم النبيين . وعلى آله وأصحابه أجمعين . وعلى كل من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين . وبعد :

فإن القرآن الكريم كتاب الله تعالى الذى امتاز فيما بين الكتب السماوية بأنه خاتم الكتب ، كما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم هو خاتم الأنبياء . وبأنه الكتاب الوحيد الذى ضمن الله سبحانه ببقاءه محفوظاً إلى قيام الساعة ، لا تتغير منه كلمة ، ولا يخرم منه حرف . وإنه الكتاب الفريد الذى يبقى إلى قيام الساعة غضاً طرياً بنظمه ومعناه . وهديه ومغزاه . لا تنقضى عجائبه . ولا تنفد غرائبه . لا تستنكر على تطورات الأساليب عباراته . ولا تبلى على مر الدهور معانيه . كلما أمعنت فيه النظر بعين الاعتبار والاسترشاد فزت منه برسالة جديدة . وهداية مفيدة - «كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم عليم» .

ولقد شاء الله سبحانه وتعالى أن تكون أمة محمد صلى الله عليه وسلم هى المخاطبة بهذا التنزيل العزيز ، فاختار من هذه الأمة فحولا وعباقر قاموا بخدمة القرآن الكريم من كل جهة وناحية خدمة لا يدانيهم فيها أحد ممن قاموا بخدمة كتاب ، فشغلوا أعمارهم به تلاوة وقراءة ، وتجويداً وترتيلا ، وشرحاً وتفسيراً ، واستنباطاً واجتهاداً ، ودعوة وتبليغاً ، حتى لا يمكن لأحد اليوم - مهما بلغ من العلم والخبرة بمكان - أن يحصى هذه الخدمات عدداً ، فضلا أن يحصيها قراءة وفهما .

إن المكتبة الإسلامية غنية بالتفاسير التى ألفها علماء هذه الأمة خدمة لهذا الكتاب المجيد ، فمنهم من جمع فى تفسيره سائر فنون التفسير على صعيد واحد ، ومنهم من اقتصر على ناحية من النواحى ، فاعتنى بعضهم بتفسير الكلمات ، وشرح الغريب ، وبيان وجوه الإعراب ، وقام بعضهم بحشد الروايات والآثار الواردة فى التفسير ، وصرف بعضهم همته نحو المباحث الكلامية المنبثقة من القرآن الكريم ، ونصب بعضهم نفسه لإيضاح وجوه البلاغة والإعجاز - إلى غير ذلك من النواحى التفسيرية المعروفة .

ومن أجل هذه النواحى مرتبة ، وأعلاها قدراً ، وأعظمها نفعاً : استنباط الأحكام الشرعية من القرآن الكريم ، فإن الأحكام الشرعية هى رسالة القرآن العملية ، التى تنير السبيل للإنسان فى حياته اليقظة ، وتأخذ بيده إلى الخير فى الورطات التى تعرضه فى يومه وليلته .

فقامت جماعة من العلماء بجمع هذه الأحكام : فألفت فى ذلك كتب كثير . ومن أقدم المؤلفات المعروفة فى هذا الموضوع كتاب « أحكام القرآن » للإمام الشافعى رحمه الله تعالى ، بل ذكر صاحب كشف الظنون أنه أول كتاب صنف فى أحكام القرآن ، ولكنه لم يصل إلينا ، والكتاب المطبوع المتداول باسم « أحكام القرآن للشافعى » إنما هو من تأليف الإمام البيهقى ، قد جمع فيه

مباحث أحكام القرآن من مختلف كتب الإمام الشافعى رحمه الله .

ثم تتابع فقهاء كل مذهب بتأليف « أحكام القرآن » . ومن أشهر ما ألف فى هذا الموضوع :

١ ـ أحكام القرآن . للشيخ أبى الحسن على بن حجر السعدى ، المتوفى سنة ٢٤٤ هـ .

٢ ـ أحكام القرآن ، للقاضى أبى إسحاق إسماعيل بن إسحاق الأزدى البصرى المتوفى سنة ٢٨٢ هـ وهو على طريق المالكية . ويتعقبه الجصاص كثيراً . واختصره بكر بن العلاء القشيرى باسم « مختصر أحكام القرآن » .

٣ ـ أحكام القرآن ، للشيخ أبى الحسن على بن موسى بن يزداد القمى الحنفى . المتوفى سنة ٣٠٥ هـ .

٤ ـ أحكام القرآن للإمام أبى جعفر أحمد بن محمد الطحاوى الحنفى ، المتوفى سنة ٣٧١ هـ .

٥ ـ الجامع لأحكام القرآن . للشيخ أبى محمد القاسم بن أصبغ القرطبى النحوى المتوفى سنة ٣٤٠ هـ .

٦ ـ أحكام القرآن ، للشيخ المنذر بن سعد البلوطى القرطبى المتوفى سنة ٣٥٥ هـ .

٧ ـ أحكام القرآن ، للإمام أبى بكر أحمد بن على المعروف بالجصاص الرازى الحنفى المتوفى سنة ٣٧٠ هـ .

٨ ـ أحكام القرآن ، للشيخ الإمام أبى الحسن على بن محمد المعروف بالكيا الهراسى الشافعى البغدادى المتوفى ٥٠٤ هـ (وهو من رفقاء الإمام الغزالى) .

٩ ـ أحكام القرآن ، للقاضى أبى بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربى المالكى المتوفى سنة ٥٤٣ هـ .

١٠ ـ أحكام القرآن ، للشيخ عبد المنعم بن محمد بن فرس الغرناطى ، المتوفى سنة ٥٩٧ هـ .

١١ ـ مختصر أحكام القرآن ، للشيخ أبى محمد مكى بن أبى طالب القيسى المتوفى سنة ٤٣٧ هـ .

١٢ ـ تلخيص أحكام القرآن ، للشيخ جمال الدين محمود بن أحمد المعروف بابن السراج القونوى الحنفى المتوفى سنة ٧٧٠ هـ .

١٣ ـ الإكليل فى استنباط التنزيل ، للعلامة جلال الدين السيوطى الشافعى رحمه الله ، المتوفى ٩١١ هـ .

١٤ ـ التفسيرات الأحمدية ، للشيخ أحمد الجونفورى الهندى الحنفى ، المعروف بملا جيون رحمه الله .

١٥ ـ نيل المرام من تفسير آيات الأحكام ، للشيخ السيد محمد صديق حسن القنوجى البخارى رحمه الله .

١٦ ـ ومن آخر ما ألف فى هذا الموضوع كتاب « روائع البيان فى تفسير آيات الأحكام » للشيخ محمد على الصابونى الحنفى ، حفظه الله تعالى .

ولم يطبع من هذه الكتب ـ فيما نعلم ـ حتى الآن إلا كتب البيهقى ، والجصاص ، وابن العربى ، والكيا الهراسى ، والكتب الأربعة الأخيرة .

وكان الإمام الداعية الكبير مولانا الشيخ أشرف على التهانوى رحمه الله تعالى من أكثر الناس حرصاً على تأليف جديد فى الموضوع . وكانت فكرته فى مبدأ الأمر أن يكون ذلك الكتاب جامعاً لأدلة الحنفية من القرآن الكريم ببسط واستقصاء ، كما أن كتاب « إعلاء السنن » الذى ألفه مولانا الشيخ ظفر أحمد العثمانى رحمه الله بإرشاد شيخه التهانوى رحمه الله ، جامع لأدلة

الحنفيــة من السنـة ، ولذلك اقترح فى أول الأمر أن يكون اسم الكتاب « دلائل القرآن على مذهب النعمان » ثم بدأ له أن لا يقتصر على ذكر دلائل فحسب ، بل يذكر كل ما يستنبط من آيات القرآن الكريم من فقه وأصول . وأدب وخلق ، وهداية وإرشاد . مع العنايـة الخاصة بالمسائل التى حدثت فى العصور الأخيرة ، ولا يوجد فى كتب المتقدمين مباحث وافية فى شأنها وهنـالك غير اسم الكتـاب إلى « أحكام القرآن » .

وكان الشيخ رحمه الله يود أن يؤلف هذا الكتاب بنفسه . ولكنـه كان فى عمره الأخير مزدهم الأشغال مع انتقاص القوى واعتراء الأسقام . وكان قد فوض تأليف « إعلاء السنن » إلى ابن أختـه العـلامــة المحقق الكبـير الشيخ ظفر أحمد العثمانى رحمه الله . فقام بهذا العمل الجليل بأحسن وجه وأتم صورة . ولكنـه سافر هذه المرة إلى خارج البـلاد . ثم كان الشيخ التهانوى رحمه الله يريد أن يتم تأليف « أحكام القرآن » فى أسرع وقت ممكن . فاختار رحمه الله أن يفوض هذا العمل إلى أربعـة من أصحابــه :

١ ـ العـلامــة المحقق الكبـير الشيخ ظفر أحمد العثمانى رحمه الله تعـالى .

٢ ـ حضرة والدى العـلامــة الفقيه مولانا الشيخ المفتى محمد شفيـع رحمـه الله تعـالى .

٣ ـ العـلامــة المحدث الفاضل مولانا الشيخ محمد إدريس الكاندلوى رحمه الله تعـالى (صاحب التعليق الصبيـح) .

٤ ـ العـلامـة الثبت مولانا الشيخ المفتى جميل أحمد التهانوى ، حفظه الله تعالى . ففرق أحزاب القرآن الكريم إلى هؤلاء الأربعـة ، فقام كل واحد بتأليف ما فوض إليه من هذا الكتاب ، وربمـا دعاهم الشيخ رحمه الله تعـالى إلى مقره بقريـة « تهانـه بهون » ليتمكن من النظر فى ما تم تأليفـه ، ويتمكنوا

من مراجعته عند الحاجة .

وكان الشيخ رحمه الله تعالى شديد العناية بهذا العمل المبارك الذى يقوم به أصحابه ، فينظر فى ما كتبوه ، ويرشدهم فى معضلاته ، ويشير عليهم بالإصلاح والتعديل ، وفوق كل ذلك أنه جعل هذا التأليف سمير عينيه ، ونديم فكره ، لا يزال يتفكر فيما يجعل الكتاب أكثر نفعاً وأعظم فائدة . وكلما وقع بقلبه استنباط دقيق من أية آية من القرآن الكريم - وذلك أثناء تلاوته ، أو تدبره فى القرآن - أخبر به من كانت تلك الآية فى حصته من هؤلاء الأربعة ، فضمنوا تلك الفائدة ما يكتبونه فى تفسير الآية ، وبسطوها، وأتوا لها بشواهد وتفريعات .

وقد حدثنى شيخى الإمام الداعية الكبير الشيخ الدكتور محمد عبد الحى رحمه الله تعالى - وهو من أجل خلفاء حكيم الأمة الشيخ التهانوى رحمه الله - أنه رآه مراراً فى مرض وفاته ، وقد بلغ به المرض منتهاه ، أنه مضطجع على سريره ، مغمض عينيه ، فإذا هو يفتحها ويجيل نظره إلى غرفته ، ثم يقول : « أين الشيخ المفتى محمد شفيع ؟ » - وكان الشيخ المفتى محمد شفيع رحمه الله مشتغلا بتأليف حصته من أحكام القرآن فى غرفة أخرى - فيدعوه أصحابه ، فيقول له الشيخ رحمه الله : « ظهر لى آنفاً أن الآية الفلانية تستنبط منها المسئلة الفلانية » ، فيكتب الشيخ المفتى محمد شفيع رحمه الله فى مذكرته ما قاله الشيخ ، ويرجع إلى مكانه .

وبهذا تستطيع أن تعرف مدى عنايته بهذا الكتاب - أنه جعله قرين قلبه ونصب تفكره - حتى فى فراش مرضه الذى توفى ، رحمه الله تعالى وطيب ثراه .

وهكذا ألف مولانا الشيخ ظفر أحمد العثمانى رحمه الله تفسير الحزب الأول من أول سورة البقرة إلى آخر سورة النساء .

وألف مولا نا المفتى جميل أحمد التهانوى حفظه الله من أول سورة يونس إلى آخر سورة الحجرات .

وألف مولا نا الشيخ المفتى محمد شفيع رحمه الله تعالى من أول سورة الشعراء إلى آخر سورة الحجرات .

وألف مولا نا الشيخ محمد إدريس الكاندهلوى رحمه الله من أول سورة ق إلى آخر القرآن الكريم .

فأتم الأخيران من هؤلاء الأربعة ما فوض إليهما ، ولم يتمكن الأولا ن من إكمال حصتيهم ، فألفا منهما نصفاً ، وبقى النصف الآخر لا زدحام أشغالهم ، وطول حصتيهم ، ولما حدثت أثناء بناء باكستان من حوادث اضطر من أجلها كثير من المسلمين أن يهاجروا إلى باكستان ، وكان الشيخان من جملتهم ، فبالأسف بقى فى هذا الكتاب فراغ حصتين :

١ ـ من سورة المائدة إلى آخر سورة التوبة

٢ ـ من سورة بنى إسرائيل إلى آخر سورة الفرقان

فبقيت الحصة المؤلفة من هذا الكتاب فى صورة مسودات مخطوطة مدة سنين ، وذلك فى انتظار أن يقوم أحد بإكمال الحصة الباقية . حتى لما مضى على ذلك سنون ، ولم يتمكن أحد من سد هذا الفراغ خاف مولا نا الشيخ شبير على التهانوى ـ وكان مدير النشر لحكيم الأمة الشيخ التهانوى رحمه الله ـ على المسودات المؤلفة من الضياع . فنشر الحصة الأولى ، والثالثة ، والرابعة . ولم يكن غرضه إلا أن تبرز هذه المسودات فى حيز الطبع ، لئلا تضيعها الأيام . وتبقى محفوظة عند أهل الذوق من العلماء ، ولذلك طبعها على عوز من الوسائل الكافية طبعاً حجرياً بخط ردئ على ورق بسيط . وأما الحصة الثانية ،

وهى من تأليف مولانا الشيخ المفتى جميل أحمد التهانوى حفظه الله ، فكانت مسودته بالية جداً ، تحتاج إلى تبيض ، ولم يجد الشيخ من يبيضها ، فلم يتمكن من طبعها .

وإن هذه الأجزاء المطبوعة التى قام بطبعها الشيخ شبير على التهانوى رحمه الله قد أدت — على رداءة طبعها وكثرة أخطائها — دوراً هاماً فى الحفاظ على هذا الكنز الثمين ، ولولا أن الشيخ رحمه الله طبعها فى ذلك الوقت ، لحرمنا اليوم من هذا الذخر القيم الذى كان من أعز أمانى حكيم الأمة الشيخ أشرف على التهانوى رحمه الله .

وبفضل هذه الطباعة وصل الكتاب إلى أيدى العلماء الذين يقدرون العلم قدره ، ويفضلون الخبر على المخبر ، وينظرون إلى نفائس اللباب أكثر مما ينظرون إلى جمال القشر وروعة الغلاف . فبدأوا يستفيدون به ، ويحرصون على اقتنائه ، حتى نفدت نسخه المطبوعة ، ولم يزل الطلب يتزايد ، وكم طلب منى غير واحد من العلماء فى شتى البلاد الإسلامية أن أيسر لهم الحصول على نسخة واحدة من هذا الكتاب ، وبذلوا لذلك ما شاء البائع من ثمن ، ولكننى لم أستطع تلبية طلبهم لنفاد نسخه حتى عند ناشره .

فمست الحاجة إلى إعادة طبعه ، وكان أهل العلم يرون أن يطبع هذه المرة طبع الحروف على ما يلائم المذاق المعاصر فى نشر الكتب ، ولكن الطباعة العربية فى باكستان صعبة جداً ، لعوز الحروف العربية ومنسقيها ، وقلة المصححين ، وغلاء مراحل الطباعة ، وفوق كل ذلك لفقدان من يسهر لإنجاز هذه المهمة بحيث يجعلها نصب عينيه ، وغاية سعيه وجهده .

فأقام الله سبحانه وتعالى لذلك أستاذنا المرحوم مولانا الشيخ نور أحمد ـ رحمه الله تعالى ـ مؤسس إدارة القرآن والعلوم الإسلامية ، الذى يعرف فى

أقرانه بعلو همته ، وقوة نشاطه ، فألهمه الله سبحانه وتعالى فى أواخر عمره أن يقوم بإبراز تلادنا العلمى الثمين ، وإخراج الكتب النادرة فى حلل قشيبة من الطباعة . فهو الذى قام بنشر كتاب « إعلاء السنن » ــ ذلك الكتاب الفخم الضخم (فى عشرين جزءاً) الذى كان نشرة الكتب فى باكستان يقشعرون لإدارة طبعه من أجل المشاكل المذكورة ، فوقف على إخراج هذا الكتاب ليله ونهاره ، وأكب على تذليل صعابه صباح مساء ، واجتهد فى هذا السبيل بضعة سنين لا يعرف مللا ولا كللا ، حتى استطاع بتوفيق الله سبحانه أن يأتى بهذا الكتاب العظيم تحفة رائعة لمحبى العلم وطالبيه .

ثم إنه رحمه الله توجه إلى طباعة الكتب النادرة الأخرى . كالمصنف لابن أبى شيبة ، وكتاب الأصل للإمام محمد ، وشرح الحموى على الأشباه والنظائر ، وكتاب الآثار ، والجامع الصغير للإمام محمد رحمه الله تعالى .

وفى آخر حياته شرع بتوفيق الله سبحانه فى طباعة هذا الكتاب المفيد « أحكام القرآن » الذى هو بين أيديكم الآن . ومما يؤسفنا جميعاً أنه لم يقدر له أن يرى هذا الكتاب مطبوعاً بهذا الشكل ، ولا قدر لهذا الكتاب أن يرى « النور » قبل وفاته . فانتقل إلى جوار رحمة الله حين بقيت دون إتمام طباعته بضعة ملازم فقط . رحمه الله تعالى رحمة واسعة . وجزاه عن جميع المسلمين خيراً .

ولقد يسرنى أن أنجاله الموفقين ــ الذين هم بدورهم علماء ــ يقتفون إثره ، ويواصلون مسيره فى سبيل نشر الكتب العلمية القيمة ، وإليهم يرجع الفضل فى إبراز هذا الكتاب اليوم فى هذه الصورة التى تقر بها عين كل طالب للعلم ، فجزاهم الله سبحانه وتعالى خيراً ، ووفقهم للمزيد من أمثال هذه الأعمال المشكورة ، وأعانهم فى هذا السبيل بالتوفيق والتيسير . إنه تعالى على كل شئ قدير .

وأما وصف الكتاب ، فلاأريد أن أخوض فى ذلك ، فإنه بعد ما وصل إلى أيديكم غنى عن وصف الواصفين ، وثناء المادحين ، فالأفضل أن يعرف المسك بنفحاته ، دون أن يعرف بتقريظاته . وأدعو الله سبحانه وتعالى أن ينفع به المسلمين ، ويجعله ثقلا كبيراً فى حسنات صاحب فكرته ، ومؤلفيه ، وناشريه وطابعيه ، وكل من أعان على إخراجه وتقديمه بين أيدى الناس الطالبين إنه تعالى سميع قريب مجيب الداعين .

وكتبه محمد تقى العثمانى
خادم الطلبة بدار العلوم كرنشى ـ ١٤
وعضو مجلس الاستئناف الشرعى ،
بالمحكمة العليا باكستان

٢٥ ـ جمادى الثانية ـ ١٤٠٧ هـ

* * *

بسم الله الرحمن الرحيم

تقدمة من المؤلف

الحمد لله الرحيم الرحمن ، علم القرآن ، خلق الإنسان وعلمه البيان ، وأنزل عليه ما هو شفاء ورحمة لأهل الإيمان ، هو الذى قدر الأرزاق والأقدار والأوزان بيده الخير كله ، وما شان وزان . نحمده على ما هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله ، بيده ملكوت كل شئ وهو الذى في السماء إله وفى الأرض إله . هو المستعان فى بداية كل أمرو نهايته ولفظه ومعناه ، وهو المستغاث لتيسير كل عسير فلا نستعين إلا إياه ، ولا نعبد غيره ولا نرجو أحدا سواه .

والصلوة والسلام على من بعث لمعالم التنزيل معلما ، ولمدارك التأويل متمما ، أتى من روح المعانى وبيان القرآن ، ما هو كشاف لمعضلات الفرقان ، سيدنا محمد أفضل الخلق وسيد الرسل حبيب الله ومصطفاه ، وعلى آله وأصحابه الذين حموا حماه ، وكشفوا عن مشكله دجاه ، ورضى الله عن التابعين لهم بإحسان ، لا سيما إمامنا الأعظم أبى حنيفة النعمان ، الذى لو كان الدين عند الثريا لتناوله كما أشار إليه سيد ولد عدنان رضى الله تعالى عنه وأرضاه وخصه بمزيد الفضل منه والرضوان .

أما بعد : فلما وفقني الله سبحانه بمحض فضله وإنعامه لتكميل إعلاء السنن ، الجامع لأحاديث تؤيد مذهب إمام الزمن ، فى نحو عشرين مجلدا مع مقدمتين (١) بترتيب حسن ، أشار على من إشارته حكم وطاعته غنم ، آية من آيات الله ، مظهر

---

(١) المقدمة الأولى فى أصول الحديث ، " قواعد فى علوم الحديث " والثانية في مباحث التقليد والاجتهاد " قواعد فى علوم الفقه " ألفها مولانا حبيب أحمد الكيرانوى رحمه الله ، والثالثة " أبو حنيفة وأصحابه المحدثون " للمؤلف .

قوله عليه الصلاة والسلام : « الذين إذا رأوا ذكر الله » مجدد الملة ، حكيم الأمة، سند علماء الدهر ، شيخ مشائخ العصر ، مسند الوقت أعظم المفسرين، سلطان العلم والعمل ، وفى التفسير والحديث والفقه أمير المومنين ، مقدام العلماء الراسخين ، أشرف العلماء والأولياء الكاملين ، سيدنا ومولانا محمد المدعو **بأشرف على تهانوى** متعنا (١) الله تعالى وسائر المسلمين بطول بقائه بالخير والعيش الهنيء: أن أجمع ما يستدل به على مسائل الإمام الأعظم إمام الأئمة ، أبى حنيفة النعمان من النصوص القرآنية والإشارات الربانية ، فيما اختلف فيه أئمة الاجتهاد ، من الحلال والحرام والصحة والفساد ، وألحق به تكميلا للفائدة وتميما للعائدة ما يحتج به غيره من الأئمة مع جوابه ، أوما يوهم بظاهره خلاف ما عليه الجمهور مع أبى حنيفة وأصحابه .

وكان قد أمر بذلك أولا للمولوى محمد شفيع الديو بندى مدرس دارالعلوم بديو بند ، والمفتى بها سابقا ، فلم يفرغ - أطال الله بقاءه (٢) - لكثرة ما عنده من الأشغال - لإتمامه وتكميله ، بطمانية القلب وفراغ البال ، ولم يكتب فى عدة سنين إلا أوراقا عديدة ذكر فيها احكاما معدودة ؛ تستفاد من أوائل سورة البقرة ولو أنه وجد الفراغ لذلك لأتى من العجب العجاب ، ما يسبق به المهرة ، ولكنه كان من القدر المقدور وقوع قرعة الفال باسم هذا المجهول المكسور- مع ما هو فيه من قلة البضاعة فى العمل ، وقصر الباع عن هذا الأمر الجلل ؛ والعبد الضعيف لم يحم حول حماه ، إلا امتثالا لأمر من أمره يكشف عن كل مشكل دجاه ، وهو مظهر قوله ﷺ " اتقوا فراسة المومن، فإنه ينظر بنور الله ". فتحملت هذا الحمل الثقيل وتجشمت هذا الخطب الجليل ، مستمدا من بحار علومه ، مقتبسا من أنوار بدوره

(١) كان نور الله مرقده حيا وقت كتابة هذه الأوراق ، ثم انتقل إلى رحمة ربه وجوار كرامته لسادس عشر من شهر رجب ١٣٦٢ هـ ، رفع الله درجاته فى أعلى عليين، وتقبل حسناته ومتعنا بفيوضه وبركاته

(٢) وقد توفى رحمه الله سنة ١٣٩٦ هجرية .

ونجومه ، راجياً من الله سبحانه تيسير كل عسير ببركة هذا الشيخ النبيل ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .

إن المقادير إذا ساعدت ألحقت العاجز بالقادر

ثم دعاني بعض الأحباب إلى جامعة داكا المحميته مكان أستاذي بحر العلوم مولانا محمد إسحاق البردواني المرحوم - تغمده برحمة الحي القيوم - فاستجبت دعوته - وليتني لم أجبها - ففوض الشيخ رحمه الله تعالى تأليف أحكام الحزبين الأولين من الأحزاب السبعة للقرآن إلي ، وتأليف الحزبين منها إلى المولوي جميل أحمد التهانوي، وتأليف الحزبين إلى مولانا محمد شفيع المومى إليه سابقا ، وتأليف الحزب الأخير إلى مولانا محمد إدريس الكاندهلوي، فكمل الآخران عملها ، وضاعت مسودة المولوي جميل أحمد منه ، فتكفلت أنا ومولانا محمد شفيع تكميل حصته ، والله المستعان، وعليه التكلان ، فها أنا أشرع في المقصود ببذل المجهود ، مستعينا بفضل الحق وعون المعبود .

بسم الله الرحمن الرحيم

سورة الفاتحة

أحكام البسملة : الأحكام التي يتضمنها قوله : " بسم الله الرحمن الرحيم" الأمر باستفتاح الأمور للتبرك بذلك والتعظيم لله عزوجل به . وذكرها على الذبيحة شعار ، وعلم من أعلام الدين ، وهو في الذبيحة فرض بقوله : « فاذكروا اسم الله عليها صواف » وقوله : " ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه " . وهو في الطهارة، والأكل، والشرب، وابتداء الأمور نفل . انتهى من الجصاص (١:٨).

وروى أحمد بسند صحيح عن رديف النبي ﷺ قال : عثر بالنبي ﷺ فقلت: تعس الشيطان ، فقال النبي ﷺ : « لا تقل : تعس الشيطان ؛ فإنك إذا قلت ذلك تعاظم وقال : بقوتى صرعته ، وإذا قلت: « بسم الله » تصاغر حتى يصير مثل الذباب" . فهذا من تاثير بركة بسم الله . ولهذا تستحب فى أول كل عمل وقول (ذى بال) فتستحب فى أول الخطبة ؛ لماجاء : كل أمر (ذى بال) لايبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أجذم . وتستحب عند دخول الخلاء ؛ لما ورد فى الحديث ، وتستحب فى أول الوضوء ؛ لما رواه أحمد وأصحاب السنن من رواية أبي هريرة وأبي سعيد وغيرهما مرفوعا : " لاوضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه " وهو حديث حسن . ومن العلماء من أوجبها عند الذكر ههنا (وقد بسطنا الكلام في ذلك فى أبواب الطهارة من الإعلاء) . وتستحب عند الأكل : لما فى صحيح مسلم : إن رسول الله ﷺ قال لربيبة عمر بن أبى سلمة : " قل بسم الله ، وكل بيمينك ، وكل مما يليك " . وكذلك تستحب عند الجماع : لما فى الصحيحين : عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال : « لو أن أحدكم إذا أراد أن يأتى أهله قال : " بسم الله ، اللهم جنبنا الشيطان ، وجنب الشيطان ما رزقتنا " فإنه إن يقدر بينهما ولد لم يضره الشيطان ، أبدا » : قال ابن العربي : واتفق الناس على أنها آية من كتاب الله تعالى فى سورة النمل .

اختلاف العلماء فى كونها آية فى أول كل سورة : واختلفوا فى كونها آية فى أول كل سورة : فقال أبو حنيفة ومالك رحمهم الله : ليست فى أوائل السور بآية منها ، وإنما هى استفتاح ليعلم بها مبدأها ، وقال الشافعى رحمه الله : هى آية في أول الفاتحة قولا واحدا ، وهل تكون آية فى أول كل سورة ؟ اختلف قوله فى ذلك . قال ابن العربى : وددنا أن الشافعى لم يتكلم فى هذه المسئلة ؛ فكل مسئلة له ففيها إشكال عظيم . فائدة الخلاف في ذلك أن قراءة الفاتحة شرط فى صحة الصلوة عند مالك والشافعى (وواجبة عند أبى حنيفة ، فما ذكره ابن العربى أنها تستحب عنده ، باطل) فتدخل بسم الله الرحمن الرحيم فى الوجوب عند من يراه أو فى الاستحباب كذلك .

حكم التسمية قبل الفاتحة عند أبى حنيفة : واختلف الروايات عن أبى حنيفة في ذلك ، فنسن التسمية قبل الفاتحه عنده في ظاهر الرواية ، وروى الحسن عنه وجوبها قبل الفاتحة سراً ، صححه الزيلعى فى شرح الكنز ، والزاهدى عن المجتبى . وقد أطال الفخر الرازى في هذا المقام ، وأوردست عشرة حجة لإثبات أنها آية من الفاتحة . وليس بشيء ، لأن البعض منه مجاب عنه ، والبعض لايقوم حجة علينا : لأن الصحيح من مذهبنا أنها آية مستقلة ، وهى من القرآن وإن لم تكن من الفاتحة نفسها ، وقد أو جب الكثير مناقراءتها فى الصلوة . وقد تصدى صاحب روح المعانى للجواب عن كل حجة ذكرها الفخر بالتفصيل ، من أراد البسط فى ذلك فليرا جعه ، وليراجع إعلاء السنن أيضا .

فإن قيل : فهل تجب قراءتها فى الصلوة جهراً ؟ قلنا : لا تجب ولا يسن الجهربها فإن أنس بن مالك رضي الله عنه روى : أنه صلى خلف رسول الله ﷺ ، وأبى بكر ، وعمر : فلم يكن أحد منهم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم . ونحوه عن عبدالله بن مغفل . فإن قيل : الصحيح من حديث أنس : " فكانوا يفتتحون الصلاة بألحمد لله رب العلمين" وقد قال الشافعى : " معناه : أنهم كانوا لايقرأون

شيئا قبل الفاتحة ". قلنا : هذا تأويل لايليق بالشافعي لعظيم فقهه ، وأنس وابن مغفل إنما قالا هذا ردا على من يرى قراءة بسم الله الرحمن الرحيم .

ترجيح التسمية سرا فى الصلوة : وبالجملة فإن مذهبنا يترجح بأن أحاديثنا وإن كانت أقل فإنها أصح ، بوجه عظيم وهو المعقول في مسائل كثيرة من الشريعة وذلك أن مسجد رسول الله ﷺ بالمدينة انقرضت عليه العصور ومرت عليه الأزمنة من لدن زمان رسول الله ﷺ إلى زمان مالك ولم يقرأ أحد قط فيه « بسم الله الرحمن الرحيم » اتباعاً للسنة اه ملخصا (: - ٣) بيد أن أصحابنا استحبوا قراءتها سرا قبل الفاتحة ، وأكثرهم أوجبوها . وبذلك تجتمع الآثار الواردة فى الباب ، والله تعالى أعلم بالصواب.

قراءة الفاتحة فى الصلوة

قال ابن العربى : قد روينا عن النبى ﷺ وأسندنا لكم أنه قال: قال الله تعالى « ابن آدم ، أنزلت عليك سبعا : ثلاثاً لى ، وثلاثاً لك ، وواحدة بينى وبينك . فأما الثلاث التى لى : فالحمد لله رب العلمين، الرحمن الرحيم مالك يوم الدين ، وأما الثلاث التى لك : فاهدنا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين، وأما الواحدة التي بينى وبينك : فإياك نعبد وإياك نستعين » يعنى من العبد العبادة ومن الله سبحانه العون .

ذكر الاختلاف فى قراءة المأموم الفاتحة: قال أصحاب الشافعى : هذا يدل على أن المأموم يقرأها؛ وإن لم يقرأها فليس له حظ فى الصلوة . قلنا: نعم، ولكن قرءاة الإمام له قراءة ؛ كما ورد في الحديث ، وأوردنا له طرقا عديدة فى إعلاء السنن: بعضها صحاح ، وأكثرها مراسيل حسان . وغفلت الشافعية عن دلالة هذا الحديث على أن « بسم الله الرحمن الرحيم » ليس بجزء من الفاتحة . والحديث رواه مسلم عن أبى هريرة بلفظ : قال الله تعالى: « قسمت الصلوة بينى وبين عبدى نصفين ولعبدى

ما سأل الخ » . قال ابن البر : هذا قاطع تعلق المتنازعين ، وهو نص لا يحتمل التأويل ولا أعلم حديثا فى سقوط البسملة أبين منه (زيلعى ١ : ١٧٧) .

قال: ابن العربى : ولعلمائنا فى ذلك ثلاثة أقوال : الأول : يقرأها المأموم إذا أسر الإمام خاصة . قاله ابن القاسم . الثانى : قال ابن وهب ، وأشهب فى كتاب محمد: لايقرأ . (قلت: هو قول أصحاب أبى حنيفة فى ظاهر الرواية عنهم ، بدليل قوله ﷺ : من كان له إمام فقراءته له قراءة) . قال محمد بن الحكم : يقرأها خلف الإمام ، فإن لم يفعل أجزأه ، كأنه رأى ذلك مستحبا . والمسئلة عظيمة الخطر ، والصحيح عندى وجوب قرأتها فيما أسر ، وتحريمها فيما جهر إذا سمع قراءة الإمام ؛ لما عليه من فروض الإنصات له ، والاستماع لقراءته ، لأن أمر النبى ﷺ بقرائتها عام فى كل صلاة وحالة ، وخص من ذلك الجهر بوجوب فرض الإنصات ، وبقى العموم فى غير ذلك على ظاهره . وهذه نهاية التحقيق في الباب والله أعلم (ص - ٤) . قلت: قد جنح إلى هذا التحقيق بعض الحنفية ، والجمهور منهم على كراهة قراءة المأموم فى السرية أيضا ، لقوله عليه السلام : « من كان له إمام فقراءته له قراءة » وقوله : « واذا قرأ فأنصتوا » وهو يعم الجهرية والسرية جميعاً . والبسط فى إعلاء ، فليراجع .

هل تتعين قراءة الفاتحة فى الصلوة فرضاً ؟

وهل تتعين قراءة الفاتحة فى الصلوة ولا تجزئ الصلوة بدونها ؟ فعلى قولين مشهورين ، فعند أبى حنيفة رحمه الله ومن وافقه من أصحابه وغيرهم: أنها لاتتعين فرضاً ، بل مهما قرأ به من القرآن أجزأه في الصلوة ؛ وتتعين وجوباً ، فلو قرأ آية من القرآن وترك الفاتحة نسياناً وجب عليه سجود السهو . وتركها عمداً يورث النقصان فيها حتى تجب إعادتها ، ولو لم يعد أثم ، والفرض صار مؤدى . واحتجوا بعموم قوله تعالى : « فاقرأوا ما تيسر من القرآن » وبما ثبت في الصحيحين من حديث أبى هريرة رضي الله عنه فى قصة المسئ فى صلوته : أن رسول الله ﷺ قال له : « إذا قمت إلى الصلوة فكبر ثم اقرأ ما تيسر معك من

القرآن » . قالوا : فأمره بقراءة ما تيسر ولم يعين له الفاتحة ولا غيرها ، فدل على ما قلنا .

الجواب عن حجج الجمهور فى الباب : وقال بقية الأئمة مالك والشافعى وأحمد بن حنبل وأصحابهم وجمهور العلماء : إنها تتعين فى الصلوة فرضا لاتجزئ الصلوة بدونها ، واحتجوا بما رواه مسلم عن أبى هريرة مرفوعا : « من صلى صلوة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهى خداج ثلثا غير تمام » والخداج هو الناقص ، كما فسر به فى الحديث غير تمام وهو كما نرى إنما ينتهض حجة على من قال باستحباب قراءة الفاتحة فى الصلوة دون وجوبها ، وأما على أبى حنيفة وأصحابه فلا ؛ فإنهم قائلون بنقصان صلوة من لم يقرأ بها وأوجبوا عليه الإعادة . كما مر. واحتجوا أيضا بما ثبت في الصحيحين من حديث الزهرى عن محمود بن الربيع عن عبادة بن الصامت : « لاصلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب » . قلنا : مثله يستعمل لنفى الجواز ولنفى الكمال ، كما فى قوله ﷺ : « لاصلوة لجار المسجد إلا فى المسجد » و « لا وضوء لمن لم يسم » . وحديث أبى هريرة بلفظ : « فهى خداج غير تمام » يؤيد نفى الكمال لا نفى الجواز ، فحملناه على نفى الكمال وقلنا بوجوب قراءتها فى الصلوة ، فأدنى ما يطلق عليه القرآن وهو الآية التامة منه فرض عندنا .

حجة أبى حنيفة فى الباب : لإطلاق الكتاب ، وإطلاق قوله ﷺ للمسئ صلوته : « ثم اقرأ ما تيسر من القرآن » . وخصوص الفاتحة واجب بالأخبار والآثار التي ذكرها الخصوم ، وفى ذلك عمل بالدليلين وهو أولى من إعمال أحدهما وإهمال الآخر ، خصوصا إهمال الكتاب . كما ارتكبه الخصم . ومن أراد البسط فليراجع إعلاء السنن .

تفصيل عدد الآيات فى الفاتحة : فائدة : لا خلاف أن الفاتحة سبع آيات ، فإذا عددت فيها بسم الله الرحمن الرحيم اية اطرد العدد ، وإذ أسقطتها تبين

لنا تفصيل العدد فيها . قلنا : إنما الاختلاف بين أهل العدد فى قوله : « أنعمت عليهم » هل هو خاتمة آية أو نصف آية ، وركب هذا الخلاف على الخلاف فى عد « بسم الله الرحمن الرحيم » . والصحيح أن قوله : « أنعمت عليهم » خاتمة آية ، لأنه كلام تام مستوفى ، ورعاية القافية غير لازمة فى تعداد الآى ، واعتبره بجميع سور القرآن وآياته تجده صحيحا إن شاء الله تعالى ، قاله ابن العربى (١ : ٤) قلت : وما أسنده ابن العربى من الحديث بلفظ : قال الله تعالى : ابن آدم ، أنزلت عليك سبعا : ثلاثالى ، وثلاثالك ، وواحدة بينى وبينك إلى قوله : وأما الثلاث التى لك : « فإهدنا الصراط المستقيم ، صراط الذين أنعمت عليهم ، غير المغضوب عليهم ولاالضالين » صريح في كون قوله : « أنعمت عليهم » خاتمة آية ، وإلا لم تكن ثلثاً للعبد ، ولا المجموع سبعاً ، لابتداء العدد فيه من قوله : « الحمد لله رب العلمين » . فلو ثبت الحديث بهذا اللفظ فهو قاطع للنزاع . والله تعالى أعلم .

سورة البقرة

تحقيق حكم المنافقين

قال ابن العربى : الحكم المتسفاد ههنا أن النبي ﷺ لم يقتل المنافقين مع علمه بهم ، وقيام الشهادة عليهم أو فى أكثرهم (ومعلوم أن نزول هذه الآيات بعد فرض القتال ، لأنها نزلت بالمدينة وقد كان الله تعالى فرض قتال المشركين بعد الهجرة) .

وجوه ترك المنافقين على حالهم : واختلف العلماء في ذلك على ثلثة أقوال : احدها أنه لم يقتلهم، لأنه لم يعلم حالهم سواه . وقد اتفق العلماء عن بكرة عن أبيهم على أن القاضى لا يقتل بعلمه وإن اختلفوا فى سائر الأحكام هل يحكم بعلمه أم لا . الثانى أنه لم يقتلهم مصلحة لتأليف القلوب عليه فلا تنفر عنه ، وقد أشار هو ﷺ إلى هذا المعني فقال: «أخاف أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه» . الثالث قال أصحاب الشافعى : إنما لم يقتلهم لأن الزنديق ـ وهو الذى يسر الكفر

ويظهر الإيمان - يستتاب ولا يقتل . وهذا وهم من علماء أصحابه ، فإن النبي ﷺ لم يستتبهم ، ولا يقول أحد : إن استتابة الزنديق غير واجبة ، وكان النبي ﷺ معرضا عنهم مع علمه بهم .

الرد على من قال : إن الزنديق يستتاب ولا يقتل : فهذا المتأخر من أصحاب الشافعي الذى قال: إن استتابة الزنديق جائزة (غير واجبة) قال ما لم يصح قولا لأحد . وأما قول من قال : إنه لم يقتلهم ، لأن الحاكم لايقضى بعلمه فى الحدود فقد قتل ﷺ بالمجرد بن زياد بعلمه الحارث بن سويد حين أغفله الحارث يوم أحد فقتله بأبيه ، وكان المجرد قتله يوم بغاث ، فأخبر به جبريل النبي ﷺ فقتله به ؛ لأن قتله كان غيلة ، وقتل الغيلة حد من حدود الله عز وجل . والصحيح أن النبى ﷺ إنما أعرض عنهم تألفاً ومخافة من سوء المقالة الموجبة للتنفير ، كما سبق من قوله . وهذا كما كان يعطى الصدقة للمؤلفة قلوبهم ، مع علمه بسوء اعتقادهم تألفاًلهم انتهى (١ : ٦) .

قلت : هذا في الأحكام لابن العربى المجرد بن زياد - بالراء قبل الدال .. وإنما هو المجذر بن زياد - بتقديم الذال المعجمة على الراء - وفى الاحتجاج بقصته على أن النبى ﷺ كان يقضى فى الحدود بعلمه نظر ؛ فقد أخرج الحاكم من طريق محمد بن يحيى بن حبان : أن المجذر كان قد قتل فى الجاهلية سويد بن الصامت ، فلما كان يوم أحد قتل الحرث بن سويد المجذر غدرا ، وهرب فلجأ بمكة مرتدا ، ثم أسلم يوم الفتح ، فقتله رسول الله ﷺ بالمجذر انتهى من الاصابة (٦ : ٤٤). والظاهر من هروبه ولحاقه بمكة أنه كان قد اعترف بالقتل . والله تعالى أعلم . ومما يدل على عدم قضائه ﷺ بعلمه فى الحدود قوله فى المرأة التى لاعنت زوجها وجاءت بالولد على الصفة المكروهة : " لولا الأيمان ؛ لكان لى ولها شان " والحديث فى الصحيح .

الفرق بين المنافق والزنديق : والذى يظهر من قوله ﷺ : " أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم

إلا بحقها ، وحسابهم على الله " أنه كان مأموراً بالحكم على الظاهر دون عقد الضمير ، مالم يظهر بالقول أو العمل ظهوراً بيناً لايشك فيه أحد من الشهود . والمنافقون فى عهده ﷺ لم تقم على كفرهم شهادة ظاهرة ؛ بل كان ظاهرهم مع المسلمين يصلون ويتصدقون ويجاهدون ، وكان منهم من هو معلوم النفاق بالقرائن والأمارت ، لابالبينات والشهادات ، وكان ﷺ يعرفهم بلحن القول وبالسيماء ، ويعرف نفاق بعضهم بالوحى ، ولكنه لم يقتلهم لكونه مامورا بالحكم على الظاهر دون عقد الضمير . وليس الزنديق الذى يسر الكفر ويظهر الإيمان ، وقامت البينة العادلة على إبطانه الكفر مثل هولاء المنافقين الذين لم يقم على كفرهم بينة ، وإنما علم نفاقهم بالقرائن والأمارات ، أو بلحن القول والسيماء أو الوحى الذى استأثر الله به نبيه ﷺ ولم يطلع غيره عليه . وفى سورة براءة وسورة محمد ﷺ وغيرهما آيات فى ذكر المنافقين وقبول ظاهرهم ، دون حملهم على أحكام سائر المشركين . إذا انتهينا إلى مواضعها ذكرنا إن شاء الله أحكامها ، واختلاف الناس فى الزنديق واحتجاج من يحتج بها فى ذلك ، فانتظر .

الإيمان ليس بالإقرار بدون الاعتقاد : وفى قوله تعالى: " وما هم بمؤمنين" دلالة على أن الإيمان ليس هو الإقرار بدون الاعتقاد ؛ لأن الله تعالى قد أخبر عن إقرارهم بالإيمان ونفى عنهم سمته بقوله: " وماهم بمؤمنين " قاله الجصاص (١: ٢٥).

تحقيق أن الكفار مخاطبون بالفروع أم لا

الكفار مخاطبون بالإيمان إجماعاً ، وكذا بالمشروع من العقوبات والمعاملات ، وكذا بالفروع وعامة الشرائع فى حكم المواخذة فى الآخرة بلاخلاف ، ذكره فى المنار وغيره . وأما فى وجوب الأداء في أحكام الدنيا فالصحيح أنهم غير مخاطبين به ، وما نسب إلى أهل العراق من مشائخنا ، وإلى الأكثر من أصحاب الشافعى من كونهم مخاطبين بوجوب الأداء فى الدنيا ، فهو مؤول بأنهم مأمورون بأن يؤمنوا ثم يصلوا كما فى عامة كتب الأصول. وذهب النجاريون إلى أنهم مكلفون بالفروع فى حق الاعتقاد فقط ، والصحيح المؤيد بالنصوص والآيات هو ماذهب إليه الجمهور

أنهم مخاطبون بإعتقاد الشرائع ، وكذا بأدائها باستجماع شرائطها : منها تقديم الإيمان . ولكن لايظهر فائدة الاختلاف إلا فى الآخرة ، بأنهم كما يعذبون على ترك اعتقاد حقيتها يعذبون على ترك العمل بها أيضا . ويؤيده ظواهر الآيات كقوله تعالى : « وويل للمشركين الذين لايؤتون الزكوة » وقوله سبحانه : « ما سلككم فى سقر ، قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين » . ولعل إمامنا أبا حنيفة رحمه لأجل هذا لم ينص ظاهراً على شئ فى المسئلة، ولكن فى كلام صاحبه الثانى ما يدل عليها ، كذا فى الروح .

قلت : وكذا فى كلام محمد ما يدل عليها أيضاً ، فقد قال فى الحجج ، قال أهل المدينة: لايحل للمسلم تخليل الخمر ، ولا يحل بيعه، ولا أكله . قال محمد: وما بأس بهذا ؛ أليس جلد الميتة يدبغ وهو للمسلم فيحل الانتفاع به ، وقد حرم الله الميتة كما حرم الخمر أرايتم إن كانت الخمر لنصرانى ، فأفسدها فجعلها خلا ، أترون بأساً للمسلم أن يشتريها فيأكلها ؟ قالوا : فإن قلنا : هذا لابأس به ، فما تقولون ؟ قيل لهم : كأنكم ترون الخمر حلالا للكافر والخمر حرام للمسلم والكافر ، وعلى جميع الناس أن يحرموا ما حرم القرآن وأن يحلوا ما أحل القرآن انتهى (ص - ٢٥٨) .

ومما يستدل به للجمهور قوله : " يا أيها الناس اعبدوا ربكم " فإن لفظة الناس عامة للمؤمنين والكفار. قال فى الكشاف : المراد بعبادة المؤمنين ازدياد هم منها وإقبالهم وثباتهم عليها . وأما عبادة الكفار فمشروط فيها مالا بدلها منه ، وهو الإقرار (بالقلب واللسان للتوحيد والرسالة) كما يشترط على المأمور بالصلوة شرائطها من الوضوء والنية وغيرها ، ومالا بد للفعل منه فهو مندرج تحت الأمر به ، وإن لم يذكر ، حيث لم ينفعل إلا بـه ، وكان من لوازمه انتهى .

فما روى عن ابن مسعود وعلقمة من : إن كل شئ ينزل فيه « يا أيها الناس » مكى « ويا أيها الذين آمنوا » مدنى إن صح ولم يؤوله ، لا يوجب

تخصيص هذا العام بوجه بالكفار ، بل هم أيضاً داخلون فيه ومأمورن بأداء العبادة كالإعتقاد انتهى . وفى المظهرى : « يا أيها الناس اعبدوا » خطاب لجميع الناس من أهل الخطاب ، عموماً الموجودين ومن سيوجد ، تنزيلا لهم منزلة الموجودين ، لما تواتر من دينه ﷺ أن مقتضى أحكامه وخطابه شامل للقبيلين ، ثابت إلى يوم القيامة . والخطاب بوجوب العبادة شامل للمؤمنين والكفار ، فالكفار مأمورون بها بعد إتيان شرطه من الإيمان انتهى. وأما ما روى عن ابن عباس فى تأويل قوله تعالى : « اعبدوا ربكم » وحدوه ، فمراده - والله أعلم - أفردوا الطاعة والعبادة لربكم دون سائر خلقه ، لأن معنى العبادة : الخضوع لله بالطاعة والتذلل له بالاستكانة . قاله الطبرى (١ - ١٢٥) .

الفرق بين الخبر والبشارة

قال ابن العربى : قال علمائنا البشارة هى الإخبار عن المحبوب ، والنذارة الإخبار بالمكروه ، وذلك فى البشارة يقتضى أول مخبر بالمحبوب ، ويقتضى فى النذارة كل مخبر ، وترتب على هذا مسئلة من الأحكام : وذلك قول المكلف : من بشرنى من عبيدى بكذا فهو حر ، فاتفق العلماء على أن أول مخبر له به يكون عتيقاً دون الثانى ، ولو قال : من أخبرنى من عبيدى بكذا فهو حر فهل يكون الثانى مثل الأول أم لا ؟ اختلف الناس فيه ، فقال أصحاب الشافعى : يكون حراً ، لأن كل أحد منهم مخبر ، وعند علمائنا أى المالكية لايكون حرا ؛ لأن الحالف إنما قصد خبرا يكون بشارة ، وذلك يختص بالاول ، وهذا معلوم عرفاً، فوجب صرف اللفظ إليه انتهى) ص - ١ - ٨) .

قلت إذا قال : من أخبرنى بكذا فالقول ما قاله الشافعى ، لأنه عقد اليمين على خبر مطلق ؛ فيتناول سائر المخبرين ، بخلاف ما إذا قال : بشرنى ، فإنه عقدها على خبر مخصوص بصفة ، وهو ما يحدث عنده السرور والاستبشار، ولايحدث إلاخبر الأول دون غيره . قاله الجصاص (١ - ٣٠) .

فإن قيل : فقد قال الله تعالى : « فبشر هم بعذاب أليم » فاستعمل البشارة فى المكروه . فالجواب : أنهم كانوا يعتقدون أنهم يحسنون ، وبحسب ذلك كان نظرهم (وانتظارهم) للبشرى ، فقيل لهم بشارتكم على مقتضى اعتقادكم عذاب إليم ، فخرج اللفظ على ما كانوا يعتقدون انتهى قاله ابن العربى (١١ - ٨) .

الأصل فى الأشياء الإباحة

اختلف العلماء فى هذا الباب على ثلاثة أقوال : الأول : إن الأشياء كلها على الحظر حتى يأتى دليل الإباحة ، وهو مذهب عامة الشافعية ؛ الثانى : إنها كلها على الإباحة حتى يأتى دليل الحظر . وهو مذهب الكرخى ، وأبى بكر الرازى ، وطائفة من الفقهاء الحنفية والشافعية ، وجمهور المعتزلة ، كذا فى التفسير الأحمدى ومسلم الثبوت . الثالث : إنها لاحكم لها حتى يأتى الدليل بأى حكم اقتضاه فيها (وهو قول الأشعرى ومن تبعه) كذا فى أحكام القرآن لابن العربى المالكى .

وقال الإمام أبو بكر الجصاص في قوله تعالى : « هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا » : إنه يحتج به على أن الأشياء على الإباحة مما لا يحظره العقل فلا يحرم منه شيء إلا ما قام دليله . ونظيره : قوله تعالى: (وسخر لكم ما في السموات وما فى الارض) وقوله تعالى : « قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق » (١:٨) . ومثله في الروح .

تحقيق الخلاف بين الحنفية والشافعية فى أن الأصل هو الإباحة أو الحظر

والذى ظهر للعبد الضعيف أن الخلاف بين الحنفية والشافعية فى إصالة الإباحة أو الخطر ليس فى جميع الأشياء ؛ وإنما الخلاف بينهم فى بيع الربويات بجنسها أو ما يشاركها فقط ، فالأصل عند الشافعية والمالكية في بيع الربويات التحريم إلا ما قام الدليل على إباحته ، واحتجوا بقوله ﷺ (لاتبيعوا الذهب بالذهب ، ولاالورق بالورق إلا وزناً بوزن مثلا بمثل سواء بسواء) (لفظ مسلم رحمه الله تعالى في

حديث أبي سعيد) . وفى حديث عبادة : سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة ، والبر بالبر ، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر ، والملح بالملح إلاسواء بسواء عيناً بعين ؛ فمن زاد أو ازداد فقد أربا ، (لفظ مسلم أيضا) ومن قوله ﷺ فى الحديث الذى رواه عمر رضى الله عنه : (الذهب بالورق رباً إلاهاوها) الحديث متفق على صحته . ومن قوله ﷺ : (فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد) لفظ مسلم فى حديث عبادة .

وجه الاستدلال أنه ﷺ في الحديث الأول صدرة بالنهى ثم استثنى منه ، وفى حديث عمر رضي الله عنه صدر بالحكم على ذلك بالربا ثم استثنى ، وفي الحديث الآخر - وهو بقية حديث عبادة - علقه على شرط ، والمشروط عدم عند عدم الشرط والاصل عدمه . فجروا على هذا الأصل فى مسائل من باب الربا : كمسألة بيع الحفنة بالحفنتين ، والجهل بالمماثلة ، وغير ذلك من مظان الاشتباه وتعارض المآخذ ، إذا تساوت أو جبوا الحكم بالتحريم عملا بالأصل .

وخالفهم الحنفية فى ذلك، وقالوا : الأصل في بيع الربويات بجنسها الجواز لإندارجه فى قوله تعالى : « وأحل الله البيع » وعقود الربا وسائر ما نهى عنه من البيوع مخرج من ذلك الأصل . ومآل التحقيق أن عقد الربا اشتمل على وصف مفسد، فهو كسائر البيوع التي اقترن بها ما يفسدها . قال الشريف المراغى الشافعى : الأصل عندنا فى الأموال الربوية التحريم ، والجواز ثبت على خلافه عند المفاضلة. وقال المنذرى : الأصل في الأموال الربوية خطر البيع حتى يتجه تحقيق التماثل ، وعند أبي حنيفة رحمه الله الأصل إباحة البيع حتى يمنعه حقيقة التفاضل .

ترجيح قول الحنفية : إن الأصل فى بيع الربويات الإباحة : وقول الحنفية أصح، فقد اشتهر عن الشافعى رحمه الله فى كلامه فى معني قوله تعالى : « وأحل الله البيع » أن أظهر معانيه عنده أنها عامة تناول كل بيع ، وتقتضى إباحة جميعها إلا ما خصه الدليل . وذكر فى شرح المهذب أن هذا القول أصح الأقوال عنده

وعند أصحابه . وعقد الربا فرد من أفراد البيوع ، فيكون الأصل فيه الجواز كما قلنا ، وما خرج منها بالتخصيص كان على خلاف الأصل وقد صرح الشافعي رحمه الله فى الأم بأن أصل البيوع كلها مباح إلاما نهى عنه النبي ﷺ وما فى معناه وقد اضطربت الشافعية والمالكية في التخلص من هذا الإشكال ، فقالوا مرة : مسلم أن الآية شملت دلالتها كل بيع وأخرج منها عقود الربا بقوله : (لا تبيعوا الذهب بالذهب) الحديث وبقوله تعالى : « وحرم الربا » فصار هذا - أى قوله وحرم الربوا - أصلا ثانيا أخص من الأول ؛ لأن هذا خاص بالربويات ، ثم استثنى من هذا الأصل الثانى أحوال : وهو ما إذا حصلت المساواة والحلول والتقابض فى الجنس الواحد ، والحلول والتقابض خاصة فى الجنسين . قالوا : فأبو حنيفة رحمه الله نظر إلى الأصل الأول - وهو إباحة البيوع - وجعل صورة المفاضلة فى الربويات ، ثم جعل حالة التماثل مخرجة منه . وقالوا أخرى بمنع تسمية شئ من البياعات الفاسدة بيعا ، وقالوا : إن نفى الحكم عن الاسم يمنع من وقوع الاسم عليه إلامجازاً ، قاله القاضى عبد الوهاب المالكى، شرح المهذب (١٠ : ٢٤) .

الجواب عن حجج الخصوم فى الباب : وهذا كما ترى كله تمشية للمذهب، لايخلو عن تمحل وتكلف ، وتحكم مستغنى عنه . أما قولهم : إن قوله تعالى : (وحرم الربا) أصل ثان أخص من الأول وهو قوله « احل الله البيع » ففيه أن الربا إن كان فرداً من افراده فلا معنى لجعل قوله « وحرم الربا » ١٢ أصلا ثانيا لكونه منطويا تحت الأول مستثنى منه فى الحكم ، وإن لم يكن فردا من افراده فلا معنى لجعله أصلا لبيع الربويات من الأموال ، وهذا ظاهر جداً . وأما قولهم بمنع تسمية شئ من البياعات الفاسدة بيعاً فباطل بالإجماع ، لم يزل الفقهاء خلفاً عن سلف يقسمون البيع إلى صحيح وفاسد . وتعليلهم بإن نفى الحكم عن الاسم يمنع من وقوع الاسم عليه باطل أيضاً ، ألاترى ان المرأة المستكرهة على الزنا مرفوع عنها حكم الزنا وهى زانية لغة ، وعرفاً ، وشرعاً ، وكذلك من أكره على شرب الخمر ، ونحوها شارب خمر إجماعاً ، مع كونه مرفوعاً عنه

حكمه . فكذلك البيع إذا تحقق معناه ـ وهو مبادلة المال بالمال بالتراضي ـ فلا بد من وقوع اسم البيع عليه حقيقة ، إذ لا معنى للحقيقة إلا تحقق معنها فافهم .

وأما احتجاجهم ببعض ألفاظ الحديث فنقول : قد اختلفت الرواة فى ذلك ، فنى بعض ألفاظ مسلم فى حديث أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه مرفوعاً : الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة ، والبر بالبر ، والشعير بالشعير ، والتمر بالتمر ، والملح بالملح ، مثلا بمثل يدا بيد ، فمن زاد أو استزاد فقد أربا » وهكذا هو فى حديث ابن عمر عن أبى سعيد عند البخارى وهذا هو لفظ حديث عبادة عند الجماعة ، ولفظ أبى هريرة عند مسلم ، ولفظ ابن عمر عند مالك فى الموطا . وفى مسند أحمد عن شرجيل أن ابن عمر وأبا هريرة وأبا سعيد حدثوا أن رسول الله ﷺ قال: « الذهب بالذهب مثلا بمثل، والفضة بالفضة مثلا بمثل عينا بعين كذا فى شرح المهذب (١٠ : ٦٥) فليس فى هذا اللفظ صيغة نهى واستثناء ، فكان المعنى الحكم بإيجاب المماثلة . وإذا اختلفت الرواة فى لفظ الحديث يرجح ما هو أشبه بالكتاب ، واللفظ الذى رجحناه أشبه بقوله تعالى : « وأحل الله البيع وحرم الربا » .

وأيضا فإن النهى والاستثناء فى معنى كلام واحد عندنا وهو النهى عما وراء المستثنى وإيجاب المستثنى فمعنى قوله : « لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلا بمثل يدا بيد » أى بيعوهما مثلا بمثل إلخ كما ذكره الأصوليون منا ، وأقاموا على ذلك الحجة والبرهان . فقول السبكى فى تكملة شرح المهذب : إن دعواهم هذه ممنوعة لا دليل عليها (١٠ : ٢٣) دليل على عدم مراجعته لأصول القوم .

وأيضا لا يتصور الحكم بدون محله المماثلة وهو القابل لها ، فعرفنا أن المحل الذى لا يقبل المماثلة فى الكيل والوزن إجماعا خارج من حكم الربا .

فهذا هو محل اختلاف الحنفية والشافعية فى كون الأصل هو الإباحة أو التحريم ، وليس منشؤه كون الأصل فى الأشياء كلها الإباحة عند فريق والحظر

عند آخر . وإنما منشأه كون قولـه تعالى : « وأحل الله البيع » أصلا قد استثنى منه الربا بقوله : « وحرم الـربا » أو كون قوله : « وأحل الله البيع » أصلا وقوله : « وحرم الربا » اصلا آخر فافهم ، واغتنم هذا التحرير، فلعلك لا تجده عند غيري إن شاء الله تعالى .

ثم كون الأصل عند بعض الحنفيـة و الشافعية الإباحة فى الأشيـاء كلها لا ينافي كون شيئ منها حراما لعينه كالزنا والخمر ، أو لغيره كأكل مال الغير ، أو مكروها كراهة تنزيـة أو تحريم كأكل الفرس أو سؤر الهرة ؛ لأن كل ذلك قد ثبت بالأدلة القطعية أو الظنية ، وإنما الكلام فيما لم يوجد فيه دليل أصلا .

وأما ما تمسك بـه الإباحية من أن مـال المسلمين مباح لكل واحد أن يأخذ ما شاء لا يمنع أحد أحدا ، وإن الله تعالى إذا أحب عبدا لم يضره ذنب ومباشرة حرام ، كما صرح به الإمام الزاهد فعاذ الله منـه ، وأين هذا من ذلك ؟ ولهذا قال القاضى البيضاوى فى جوابـه : وهو يقتضى إباحة الأشياء النافعة ولا يمنع اختصاص بعضها ببعض لأسباب عارضة ، فإنه يدل على أن الكل للكل ، لا أن كل واحد لكل واحد كذا فى التفسيرات الاحمدية (ص : ١٢، ١٣) .فسقط ما ذكره ابن العربى من أنه لو أبيح جميعه لجميعهم جملة منثورة النظام ، لأدى ذلك إلى قطع الوصائـل والأرحام ، والتهارش فى الحطام انتهى . والله تعالى أعلم بالصواب .

المقالـة الرضيـة فى حكم سجدة التحيـة

تحقيق حكم السجود لغير الله

اعلم أن كلمة الأمة المحمدية على صاحبها الصلوة والتحية قد اجتمعت على أن السجود لغير الله تعالى كفر بواح ، وارتداد صراح ، لو على وجه العبادة والتقرب إليه (أعاذنا الله تعالى منه) وهو ممـا يستحيل أن يكون مباحا فى شريعة من الشرائع ، أو لأمة من الأمم فى وقت من الأوقات ، ولم يرو عن أحد ممن ينتحل

ملة سماوية أو شريعة إلهية جوازه أو ارتكابه ؛ وإن كان على وجه التحية والتعظيم دون العبادة ، فالمسجود له إن كان مما لا يسجد له إلا كافر وكانت السجدة له من شعار الكفرة كالسجود للصنم أو الشمس ، أو الصليب ، أو لغيرها من الأبنية والأشجار التى يسجد لها البراهمة فى بلاد الهند ، فهو أيضا كفر إجماعاً ، لا يختلف فيه إثنان : ولا ينتطح فيه عنزان ؛ لأنا لا نحكم إلا بالظاهر وهو لا يحتمل التأويل فمن سجد للصنم أو الشمس ، أو ذهب إلى الكنائس والمنادر مع شد الزنار فى وسطه ، جعل يتأول بأنه لم يفعل ذلك بنية العبادة بل للتحية والتعظيم ، كذبه الظاهر ، لأن هذه الأشياء لا سبيل إلى تعظيمها إلا بقصد العبادة عادة . ولو اعتددنا بأمثال هذه التأويلات عذرا في هذا الباب لم يبق كافر كافرا ، فإن عبدة الأصنام كلهم يزعمون أنهم إنما يعبدونها ليقربوهم إلى الله زلفى ، نعم : يكون حكمنا بذلك مقصوراً على الظاهر فى أحكام الدنيا ، وأمر الباطن والحقيقة موكولا إلى عالم السرائر والضمائر .

قال العلامة ابن الحجر الهيثمى فى الإعلام بقواطع الإسلام عن شرح المواقف : إن من صدق بما جاء به النبى ﷺ ومع ذلك سجد للشمس كان غير مؤمن بالإجماع ، لأن سجوده لها يدل بظاهره أنه ليس بمصدق ، ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم إيمانه (إلى قوله:) حتى لو علم أنه لم يسجدها على سبيل العبادة واعتقاد الإلهية بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق لم يحكم بكفره بينه وبين الله، وإن أجرى عليه حكم الكافر فى الظاهر انتهى (١: ٣٣ مع الزواجر) ومثله فى الزواجر لابن حجر أيضا ، حيث قال : وفى معنى ذلك كل من فعل فعلا أجمع المسلمون على أنه لا يصدر إلا من كافر وإن كان مصرحا بالإسلام ، كالمشى إلى الكنائس مع أهلها بزيهم من الزنانير وغيرها (١ : ٢٤) .

فالحاصل : إن السجود لغير الله تعالى إن كان بقصد العبادة ، أو على شعار الكفرة بوجه يدل بظاهره أنه للعبادة فهو كفر إجماعا ؛ وإن كان فاعله ينكر قصده للعبادة ، إلا إذا ثبت عذره فى ذلك من الإكراه وأمثاله ، أو علم باليقين أنه فعله استهزاء أو سخرية ، فلا يحكم بكفره كما في الزواجر (١ : ٢٤) .

بقى ما إذا لم يقصد العبادة والمسجود له مما لايسجد له الكفار فهذا مما اختلفوا في كونه كفراً أوارتدادا ، بعد ما اتفقوا على أنه حرام ومعصية كبيرة يخشى على فاعلها الكفر ، كما فى الإعلام (٢: ٣٤) عن الروضة للنووى: قال: وليس من هذا ما يفعله كثيرون من الجهلة الظالمين من السجود بين يدى المشائخ ، فإن ذلك حرام قطعا بكل حال ، سواء كان للقبلة أو لغيرها ، وسوأ قصد السجود لله تعالى أو غفل . وفى بعض صوره ما يقتضى الكفر (أعاذنا الله تعالى من ذلك) انتهى وكما فى خطر رد المحتار عن الزيلعى (٥ : ٣٣٨) : ذكر الصدر الشهيد أنه لا يكفر بهذا السجود لأنه يريد به التحية . وقال شمس الأئمة السرخسي : إن كان لغير الله تعالى على وجه التعظيم كفر . وفى الظهيرية : يكفر بالسجدة مطلقا وفى كراهية الهندية : فى الباب الثامن والعشرين : من سجد للسلطان على وجه التحية ، أو قبل الأرض بين يديه لا يكفر ، ولكن يأثم ، لارتكابه الكبيرة ، هو المختار . قال الفقيه أبو جعفر الهندوانى : وإن سجد للسلطان بنية العبادة أو لم تحضره النية فقد كفر ، كذا فى جواهر الأخلاطى انتهى .

ثم من ذهب إلى أنه كفر مطلقا قال : إنه لا فارق بين السجود للصنم والشمس ، وبين السجو للآباء والمشائخ وغيرهم من المخلوقين . ومن فرق بينهما قال : إن مشروعية التعظيم فى حق الآباء والمشائخ وأمثالهم ، وجواز السجود لهم فى الشرائع السابقة ، كما فى قصة يوسف عليه السلام وفى قصة آدم عليه السلام من سجود الأبوين والإخوة للأول وسجود الملائكة للثانى ، قامت شبهة دارئة لحكم الكفر ممن سجد لهم ، وعند وقوع الشبهة لا نحكم بكفره وإن كان على شفاحفرة منه لخطر الحكم بكفر المسلم هذا ملخص ما فى الأعلام (٢:٣٣) بعد ما ذكر من استشكال العز بن عبد السلام الفرق بينهما بما نصه : وعلى هذا فهذا الجنس (أى سجود التحية) قد ثبت للوالد و لو فى زمن من الأزمان وشريعة من الشرائع ، فكان شبهة دارئة لكفر فاعله ، بخلاف السجود لنحو الصنم أو الشمس ، فإنه لم يرد هو ولا ما يشابهه فى التعظيم فى شريعة من الشرائع ، فلم يكن لفاعل ذلك شبهة ،

لا قوية ولا ضعيفة ، فكان كافرا . ولا نظر لقصد التقرب فيما لم ترد الشريعة بتعظيمه بخلاف ما وردت بتعظيمه فاندفع الاستشكال واتضح الجواب عنه ، هذا بيان مذاهب الأئمة فى السجود لغير الله تعالى وتفصيل أحكامه .

وأما قوله تعالى : « وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا » الآية فقال ابن العربى رحمه الله في الأحكام له : اتفقت الأ على أن السجود لآدم لم يكن سجود عبادة وإنما كان على أحد وجهين : إما سلام الأعاجم بالتكفى والإنحناء والتعظيم، وإما وضعه قبلة كالسجود للكعبة وبيت المقدس - وهو الأقوى ، لقوله فى الآية الأخرى فقعوا له ساجدين - (وهو مشعر بأنهم أمروابوضع الوجوه على الأرض بين يديه) ولم يكن على معنى التعظيم ، وإنما صدر على وجه الإلزام للعبادة واتخاذه قبلة، وقد نسخ الله تعالى جميع ذلك فى هذ الملة انتهى (١ : ٨) .

وقال الجصاص ، قد كان السجود جائزا فى شريعة آدم عليه السلام للمخلوقين ، ويشبه أن يكون قد كان باقيا إلى زمان يوسف عليه السلام ، فكان فيما بينهم لمن يستحق ضربا من التعظيم ويراد إكرامه وتنجيله بمنزلة المصافحة والمعانقة فيما بيننا ، وبمنزلة تقبيل اليد ، وقد روى عن النبى ﷺ فى إباحة تقبيل اليد أخبار وقد روى الكراهة ، إلا أن السجود لغير الله تعالى على وجه التكرمة والتحية منسوخ بما روت عائشة وجابر بن عبد الله وأنس رضى الله تعالى عنهم أن النبى ﷺ قال : « ما ينبغى لبشر أن يسجد لبشر ، ولو صلح لبشر أن يسجد لبشر لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها ؛ من عظم حقه عليها » لفظ حديث انس بن مالك انتهى قال: ومن الناس من يقول : إن السجود كان لله، وآدم كان بمنزلة القبلة لهم ، وليس هذا بشئي ، لأنه يوجب أن لا يكون لآدم فى ذلك حظ من التفضيل والتكرمة (على الساجدين له ، لأن كون الشئي قبلة لا يستلزم أن يكون أفضل من الساجد له ، كالكعبة وبيت المقدس ، فإن المؤمن أعظم حرمة منها عند الله تعالى) . وظاهر ذلك يقتضى أن يكون آدم مفضلا مكرما ، يدل على ذلك قول إبليس فيما حكى الله تعالى) : « أ أسجد لمن خلقت طينا ؟ قال :

أرأيتك هذا الذى كرمت على » فأخبر أن امتناعه من السجود كان لأجل ما كان من تفضيل الله وتكرمته بأمره إياه بالسجود له ، ولو كان الأمر بالسجود له على أنه نصب قبلة للساجدين من غير تكرمة له ولا فضيلة لما كان لآدم فى ذلك حظ ولا فضيلة تحسد كالكعبة المنصوبة للقبلة انتهى (١: ٣١، ٣٢) مع تقديم وتاخير.

قال العبد الضعيف عفا الله عنه إن ملاحظة ما اختصت به هذه الأمة المحمدية، على صاحبها ألف ألف صلوة وتحية ، من المزايا في الأحكام وأعلامها، وما تكفل الله سبحانه وتعالى لها من حفظ هذه الشريعة وأحكامها، تقتضى حمايتها عن أسباب الشرك ودواعيه كما حميت عن عينه وداواعيه . فإن من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه ، بخلاف الأمم السابقة ، فإنها إنما حرم عليها عين الكفر والشرك ، ولم يحرم عليهم كل ما عسى أن يكون سببا للابتلاء به ، لأن الله تعالى لا يشدد على الناس ما لم يشددوا على أنفسهم بالتجاوز عن الحدود . ولأجل ذلك كانت التصاوير والتماثيل وصنعتها مباحة للأمم السابقة كما يشعر به قوله تعالى « يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل » الآية وقوله تعالى: «وأخلق لكم من الطين كهيئة الطير» وأمثاله ، وحرم كل ذلك على هذه الأمة لكونه قد صار استعمالها بالتعظيم ذريعة إلى الابتلاء بالشرك . ومن هذا القبيل نهيه عليه السلام عن الصلوة عند طاوع الشمس وغروبها واستوائها كما رواه الستة ، ونهيه عليه السلام للعبيد أن ينادوا سيدهم ياارب ، وللسيد أن ينادى عبده بيا عبد ، كما رواه مسلم في الصحيح . حذرا أن يكون ذلك فى مدى الدهر ذريعة إلى الشرك وعبادة المخلوقين ، فتهلك الأمة كما هلكت الأمم قبلها .

وإذا تقرر ذلك فقد حصحص الحق فى حكم سجود التحية أنه ليس بكفر فى نفسه ، ولا شركا فى ذاته ، ولذا أبيح فى الشرائع السابقة ، إلا أنه صار ذريعة إلى الشرك فى القرون الخالية فضلوا به وهلكوا ، فاقتضت العناية الإلهية بهذه الأمة الأمية تحريم السجود لغير الله تعالى عليها مطلقا وإن كان بمعزل عن قصد العبادة ،

ونسخ ما كان عليه الأمم السابقة من جواز السجود بقصد التحية والتعظيم ، فافهم وكن مع الشاكرين لنعمة الله ، والقابلين لها ولا تكن من الجاحدين .

الجواب عن نسخ ما ورد فى الكتاب فى سجود التحية بأخبار الآحاد

لا يقال : كيف جاز لكم القول بنسخ الكتاب بخبر الواحد ؟ لأنا نقول : إن الخبر الذى جعلته الأمة ناسخا لظاهر القرآن قد بلغ حد الشهرة بل هو متواتر ، كما ذكره أمير المؤمنين فى التفسير أعظم المفسرين فى زمانه ، حجة الله على العالمين فى عصره وأوانه ، أشرف العلماء والمشائخ ، حكيم الأمة مجدد الملة ، فى هو امش تفسيره بيان القرآن بما لفظه : سجدة التحية كان مشروعا ، فى شرع من قبلنا ونسخ فى شرعنا ، والناسخ ما رواه الترمذى عن النبى ﷺ قال : « لو كنت آمرا أحدا أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها » . وفى العزيزى : قال الشيخ : حديث صحيح انتهى . قال الترمذى : وفى الباب عن معاذ بن جبل ، وسراقة بن مالك ، وصهيب ، وعقبة بن مالك بن جعشم ، وعائشة ، وابن عباس ، وعبد الله بن أبى أوفى ، وطلق بن على ، وام سلمة ، وأنس ، وابن عمر انتهى . وفى نيل الأوطار : وقد روى حديث أبى هريرة المذكور بإسناد فيه سليمان بن داوٗد اليمامى ، وهو ضعيف ، وأخرج قصة معاذ المذكورة فى الباب (التى عزاها الماتن إلى أحمد وابن ماجه عن عبد الله بن أبى أوفى) البزار بإسناد رجاله رجال الصحيح ، وأخرجها أيضا البزار والطبرانى بإسناد آخر ، وفيه النحاس بن قهم ، وهو ضعيف ، وأخرجها أيضا البزار والطبرانى بإسناد آخر رجاله ثقات . وقضية السجود ثابتة من حديث ابن عباس عند البزار ، ومن حديث سراقة عند الطبرانى ، ومن حديث عائشة عند أحمد وابن ماجه ومن حديث عصمة عند الطبرانى ، وعن غير هوٗلاء . وحديث عائشة الذى ذكره المصنف ساقه ابن ماجه بإسناد فيه على بن زيد بن جدعان ، وفيه مقال (ضعفه كثيرون ووثقه بعضم ، وأخرج له مسلم مقرونا بغيره كما فى التهذيب) وبقية إسناده من رجال الصحيح . (وأورد هذا الحديث ابن الجارود فى المنتقى ، فهو صحيح

عنده ؛ فإنه لا يأتي إلا بالصحيح كما صرح به السيوطى في ديباجة جمع الجوامع). وحديث عبد الله بن أبي أوفى ساقه ابن ماجه بإسناد صالح انتهى مختصرا.

وفى الترغيب للمنذرى بعد رواية أنس بن مالك مع قصة الجمل : رواه أحمد بإسناد جيد رواته ثقات مشهورون ، والبزار بنحوه، ورواه النسائى مختصرا، وابن حبان فى صحيحه من حديث أبي هريرة بنحوه باختصار ، وفيه بعد رواية قيس بن سعد : رواه أبو داوٗد ، وفى إسناده شريك ، وقد أخرج له مسلم وقد وثق (قلت: ولما سكت عنه أبو داوٗد؛ فهو حجة عنده (وفيه بعد حديث ابن أبي أوفى : رواه ابن ماجه وابن حبان فى صحيحه انتهى وساق في كنز العمال بهذا (المعنى من) الحديث متونا عديدة وطرقا كثيرة ، فسرد (بعضا) منها سوى التى ذكرناها آنفا حاكم عن بريدة وقيس بن سعد (ولم يتعقبها السيوطى بشيء بل صححها في الصغير صريحا، فهما حديثان صحيحان) والترمذى عن أنس والطبرانى فى الكبير عن ابن عباس ، والبيهقى عن أبي هريرة ، وعبد بن حميد عن جابر ، والطبرانى فى الكبير ، وسعيد بن منصور عن زيد بن أرقم انتهى . وفي الخصائص الكبرى روايات كثيرة،منها رواية ثعلبة بن أبي مالك عند أبي نعيم، ورواية يعلى بن مرة عند الطبرانى وأبي نعيم .

وجدت فى قرطاس عتيق بخطى ولم يحضرنى الآن من أين كنت أخذته أن الحديث رواه أبوداوٗد والطبرانى والحاكم والبيهقى عن قيس بن سعد ، والترمذى عن أبي هريرة ، والدارمى والحاكم عن بريدة، وأحمد عن معاذ ، والطبرانى عن سراقة بن مالك ، وصهيب ، وعقبة بن مالك ، وغيلان بن مسلم . ورواه ابن أبي شيبة عن عائشة . والبيهقى أيضا عن أبي هرير . كذا فى جمع الجوامع للسيوطى ، انتهى ما فى القرطاس .

فهذه أسانيد عديدة : بعضها صحيح ، وبعضها حسن ، وبعضها ضعيف يتقوى بآخر . ومنتهى هذه الأسانيد إلى عشرين صحابيا او اقتصرنا على الطرق المارة

(المذكورة) . والحديث إذا روى من عشرة فهو متواتر على القول المختار (كما فى تدريب الراوى) .

إجماع الأمة على حرمة سجود التحية : فهذا الحديث متواتر بالأولى . وإن اختلف أحد في تواتره ، للاختلاف في العدد الذى يحصل به التواتر فلا يمكنه أن ينكر كونه مشهورا، ويكفى المشهور لنسخ المواتر على ما تقرر فى الأصول. وأطلنا الكلام فيه للضرورة الداعية (إليه) فى هذ الزمان. وإلا فإجماع الأمة(على حرمة هذا السجود) يكفينا ، فلم نر أحد من السلف ولا من الخلف اختلف فى حرمة سجدة التحية مع تصفح كثير من كتب التفسير والحديث والفقه ، وما نقل عن بعض الصوفية فى تواريخهم لم يثبت عنهم .

لا عبرة بقول الصوفية فى الباب : وإن ثبت فلا عبرة بقولهم (فى هذا الباب) لأنهم ليسوا ممن يعتد بقولهم فى الإجماع ، وإن سلم كونهم ممن يعتد بقوله فى الإجماع . فلا يعتد به فى هذا المقام ، لأن الإجماع السابق لا يرتفع باختلاف اللاحق ؛ نعم : لا يلام عليهم لعدم اشتغالهم بالتحقيقات العلمية؛ ومع ذلك لايحتج بقولهم (ولا يؤخذ بفعلهم) وصنيعهم لا سيما إذا ثبت النكير (على ذلك) عن بعض أكابرهم .

وإنما يحتاج إلى هذا الكلام إذا سلم أن سجود الملائكة لآدم وسجود إخوة يوسف وأبيه له كان سجودا حقيقيا (بوضع الوجه على الأرض) تحية لهما ، والحال أنه مختلف فيه، فقال بعضهم : لم يكن سجودا حقيقيا بل هو كناية عن التعظيم، وقال بعضهم: كان آدم ويوسف بمنزلة الكعبة لنا ، فاللام بمعنى إلى ، وقال بعضهم : اللام للسبب أى كانت السجدة لله تعالى شكرا لما أنعم الله عليهم لأجل يوسف وآدم على نبينا وعليهما السلام . وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال . وحينئذ لا يحتاج إلى إثبات النسخ ، ويثبت الحرمة بخبر الواحد ؛ ونقول ؛ أيضا : إن الآية وإن كانت قطعى الثبوت ولكنها ظنى الدلالة فلا بعد فى نسخها بحديث ظنى الثبوت قطعى الدلالة ، كما لا يخفى . والله أعلم بالصواب .

وجوب الجماعة للصلوة

قال الجصاص فى قولـه تعالى: « وأقيموا الصلوة واتـوا الزكوة واركعوا مع الراكعين » ما حاصله : إن الآية دالـة بمطلق الأمر ، وقيد « مـع الركعين » على وجوب الجماعة ، سواء أريـد بالركوع الركوع المصطلح عليه أو الصلوة نفسها ، كما فى قوله تعالى : «وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهودا » حيث أريد بـه صلوة الفجر انتهى ملخصا . قلت: وإنما انحطت عن الفرضية ، لظنية الدلالة وإن كان النص قطعيا ، كما فى الروح ، ومن لم يقل بوجوب الجماعة حمل الأمر على الندب أو المعيـة على الموفقـة انتهى . وقال ابن العربى : كان من أمر الله سبحانـه بالصلوة والزكوة والركوع أمر بمعلوم متحق سابق الفعل بالبيان، وخص الركوع ؛ لأنه كان أثقل عليهم من كل فعـل ، قال بعض من أسلم للنبى ﷺ : على أن لا أخر إلا قائماً . وقيل إنـه الإنحناء لغة ، وذلك يعم الـركوع والسجود انتهى (١: ١٠).

وفى الدر المختار : الجماعة سنة مؤكـدة للرجال . قال الـزاهدى : أرادوا بالتأكيد الوجوب (ثم قـال) وقيل : واجبـة ، وعليه العامة ، أى عامة المشائخ وبه جزم فى التحفة وغيرها . قال فى البحر : هو الراجح عند أهل المذهب انتهى وكذا نسبه فى البـدائع إلى عامـة المشائخ . وفى رد المحتار عن النهر : هو أعدل الأقوال وأقواهـا انتهى . وفى المظهرى : وعنـد الجمهور سنة مؤكدة قريب من الواجب ، يترك سنـة الفجر مع كونها آكـد السنن عند خوف فواتها انتهى .

هل يجوز تبـديل ألفاظ النص ؟

قال الجصاص فى قولـه تعالى : « فبدل الذين ظلموا قولا غير الـذى قيل لهم » : يحتج به فيما ورد من التوقيف فى الأذكار والأقوال بأنـه غير جائز تغييرها وتبديلها إلى غير ذلك . وربما احتج بـه علينا المخالف فى تجويز تحريمة الصلوة بلفظ التعظيم والتسبيح ، وفى تجويزنا القراءة بالفارسية على مذهب أبى حنيفة، وفي تجويز

النكاح بلفظ الهبة ، والبيع بلفظ التمليك ، وما جرى مجرى ذلك . وهذا لا يلزمنا فيما ذكرنا ؛ لما روى عن الحسن : إنما استحقوا الذم لتبديلهم القول إلى لفظ فى ضد المعنى الذى أمروابه ؛ إذا كانوا مأمورين بالإستغفار والتوبة ، فصاروا إلى الإصرار والإستهزاء . فأما من غير اللفظ مع اتفاق المعنى فلم تتناوله الآية . انتهى كلامه ملخصا .

وهذا هو الجواب الكلى ، وأما الجزئ فإن المأمور به عند التحريمة مجرد ذكر الله ؛ بدليل قوله تعالى : « وذكر اسم ربه فصلى » كما سيأتى هنالك ، وهو يحصل بكل ما اشتمل على ذكر الله مع تعظيمه . وخصوص لفظة « الله أكبر » لم يرد الأمر بها إلا فى أخبار الآحاد ، فقلنا بوجوبها دون افتراضها شرطا . وأما القراءة بالفارسية فلا تجوز للقادر على العربية إجماعا ، والذى يعزى إلى الإمام فى ذلك فهو مرجوع عنه ، كما ذكره المحققون من أهل المذهب . وأما جوازها للعاجز عن العربية فلكونه مأموراً بالذكر ، حتى يتعلم آية من القرآن ، والذكر يجوز بالإجماع بكل لسان . وأما لفظا النكاح والبيع فلم يرد الأمر باستعمالهما دون غيرهما في هذه العقود ، وغاية ما فيه أنهما كانايستعملان فيها عرفا وشرعا . وهذا لا يقتضى عدم إجزاء غيرهما عنهما ، لا سياوقد قال الله في باب التجارة : « وابتغوا من فضل الله » ونحوه ، وهو يفيد جواز عقد التجارة بما يشعر معنى الابتغاء والابتذال ، فافهم .

قال ابن العربى : قال بعض من تكلم فى القرآن أن هذا الذم يدل على أن تبديل الأقوال المنصوص عليها لا يجوز ؛ وهذا الإطلاق فيه نظر ، وسبيل التحقيق فيه أن نقول : إن الأقوال المنصوص عليها فى الشريعة لا تخلو أن يقع التعبد بلفظها أو يقع التعبد بمعناها ، فإن كان التعبد وقع بلفظها(١) فلا يجوز تبديلهاوإن وقع التعبد

---

(١) ولكن عدم جواز التبديل لا يستلزم بطلان العمل والعقد ، فلو سلمنا أن تبديل ألفاظ القرآن من العربية إلى العجمية لا يجوز للعاجز عن العربية فلا يلزم من

بمعناها جاز تبديلها بما يؤدى ذلك المعنى ، ولا يجوز تبديلها بما يخرج عنه . ولكن لا تبديل إلا بالاجتهاد ، ومن المستقل بالمعنى المستوفى لذلك العالم بأن اللفظين الأول والثانى المحمول عليه طبق المعنى .

تحقيق رواية الحديث بالمعنى : قال : ويتعلق بهـذا المعنى نقل الحديث بغير لفظه إذا أدى معناه ، وقد اختلف الناس في ذلك ، فالمروى عن واثلة بن الأسقع. قال: « ليس كل ما أخبرنا به رسول الله ﷺ ننقله إليكم بلفظه، حسبكم المعنى ». وهـذا الخلاف إنما يكون في عصر الصحابـة ، وأمـا من سواهم فلا يجوز لهم تبديل اللفظ بالمعنى وإن استوفى ذلك المعنى ؛ فإنا لوجوزناه لكل أحد لما كنا على ثقة من الأخذ بالحديث؛ إذ كل أحد إلى زماننا هذا قد بدل مانقل وجعل الحرف بدل الحرف فيما رآه ، فيكون خروجا من الأخبار بالجملـة ، والصحابة بخلاف ذلك؛ فإنه اجتمع فيهم أمران عظيمان: أحدهما الفصاحة والبلاغة، إذ جبلتهم عربية ولغتهم سليمة، الثانى: أنهم شاهدوا أقوال النبى ﷺ وفعله فإفادتهم المشاهدة عقل المعنى جملـة ، واستيفاء المقصد كـله ، وليس من أخبر كمن عاين ؛ ألا تراهم يقولون في كـل حديث : أمر رسول الله ﷺ بكذا ، ونهى رسوالله ﷺ عن كذا، ولا يذكرون لفظه ، وكان ذلك خبرا صحيحا ونقلا لازما ، وهذا لا ينبغى أن يستريب فيه منصف لبيانه انتهى ، (١ : ١٠) .

قلت : لا شك فى رزانـة هذا الكلام ومتانتـه ، وإليه ذهب طائفة من أصحاب الحـديث ، والفقـه ، والأصول . قـالوا : لا يجوز لغـير الصحابى أن يروى الحـديث إلا بلفظـه ، وإليـه ذهب ابن سيرين ، وثعـلب ، وابو بكر الرازى من الحنفية . وروى عن ابن عمر ، وقال جمهور السلف والخلف من

ذلك بطلان الصلوة وفسادها ، وغايـة ما فيه أن فاعل ذلك أثم ، وقس على ذلك من ذبح وذكر اسم الله بالفارسيـة ونحوها ، ومن عقـد النكاح بلفظ التمليك ، والهبة ، ونحوهما المؤلف .

الطوائف منهم الأئمة الأربعة : يجوز بالمعنى فى جميعه ، أى في حديث النبى ﷺ وفي غيره ، إذا قطع بأداء المعنى ، وكان عالما بالألفاظ ومدلو لاتها ومقاصدها ، خبيرا بما يحيل معانيها ، بصيرا بمقادير التفاوت بينهما ، وإلا فلا . وأسند البيهقى في المدخل عن جرير بن حازم قال : سمعت الحسن يحدث بأحاديث ، الأصل واحد والكلام مختلف . وأسند عن ابن عون قال : كان الحسن ، وإبراهيم ، والشعبى يأتون بالحديث على المعانى . وكان القاسم بن محمد ، وابن سيرين ، ورجاء بن حيوة يعيدون الحديث على حروفه . وأسند عن وكيع قال: إن لم يكن المعنى واسعا فقد هلك الناس .

قال شيخ الإسلام : ومن أقوى حجهم الإجماع على جواز شرح الشريعة للعجم بلسانها للعارف به ، فإذا جاز الإبدال بلغة أخرى فجوازه باللغة العربية أولى ، وقال القاضى عياض : ينبغى سد باب الرواية بالمعنى ؛ لئلا يتسلط من لا يحسن ممن يظن أنه يحسن ، كما وقع للرواة كثيرا قديما وحديثا . (قلت : ولعل هذا هو مراد ابن العربى فتأمل) . وهذا الخلاف إنما يجرى في غير المصنفات ، ولا يجوز تغيير شئ من مصنف وإبدا له بلفظ آخر ، وإن كان بمعناه قطعاً ؛ لأن الرواية بالمعنى رخص فيه من رخص ؛ لما كان عليهم في ضبط الألفاظ من الحرج ، وذلك غير موجود فيما اشتملت عليه الكتب ، ولأنه إن ملك تغيير اللفظ فليس يملك تغيير تصنيف غيره انتهى ملخصا من التدريب (ص ١٦٢) .

وقال الحافظ فى الفتح فى حديث : « لا يصلين أحد العصر إلا فى بنى قريظة » ما نصه : أو أن البخارى كتبه من حفظه ولم يراع اللفظ ، كما عرف مذهبه فى تجويز ذلك، بخلاف مسلم فإنه يحافظ على اللفظ كثيرا . وإنما لم أجوز عكسه ؛ لموافقة من وافق مسلما على لفظه) لا يصلين أحد الظهر) بخلاف البخارى انتهى (٧ : ٤ ٣١) وهذه مزية جليلة وفضيلة نبيلة امتاز بها مسلم ، كما امتاز بحسن سياقه للحديث وجمعه طرقه كلها فى موضع ، ولأجل ذلك رجح بعضهم

كتاب مسلم على صحيح البخارى . وفيه دليل على تجويز البخارى رواية الحديث بالمعنى من غير محافظة على اللفظ . والله تعالى أعلم .

الاحتجاج بشرع من قبلنا

قال ابن العربى : أخبرهم سبحانه في هذه القصة (أى قصة البقرة عن حكم فى زمن موسى عليه السلام ، هل يلزمنا حكمه أم لا ؟اختلف الناس فى ذلك ، والمسألة تلقب بأن شرع من قبلنا من أنبياء هل هو شرع لنا ؟ حتى يثبت نسخه أم لا ؟ فى ذلك خمسة أقوال ـ فذكرها ، ثم قال ـ : الصحيح القول بلزوم شرع من قبلنا لنا مما أخبرنا به نبينا ﷺ عنهم (أو قصه الله علينا من غير نكير) دون ما وصل إلينا من غيره ؛ لفساد الطرق إليهم ، هذا هو صريح مذهب مالك في أصوله كلها (وهو مذهب السادة الحنفية ـ شكر الله سعيهم ـ كما تقرر فى الأصول) .

ونكتة ذلك أن الله تعالى أخبرنا عن قصص النبيين ؛ فما كان من آيات الازدجار وذكر الاعتبار ففائدته الوعظ ، وما كان من آيات الأحكام فالمراد به الامتثال له والاقتداء به . قال ابن عباس رضى الله عنهما : قال الله تعالى « أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده » فنبينا ﷺ ممن أمره أن يقتدى بهم . وبهذا يقع الرد على ابن الجوينى حيث قال : إن نبينا ﷺ لم يسمع قط أنه رجع إلى أحد منهم (أى من أهل الكتاب) ولا باحثهم عن حكم ، ولا استفهمهم . فإن ذلك لفساد ما عندهم . أما الذى نزل به عليه الملك فهو الحق المفيد للوجه الذى ذكرناه، ولا معنى له غيره انتهى .

قال : ولما ضرب بنو إسرئيل الميت بتلك القطعة من البقرة قال : دمى عند فلان هذا .

الجواب عن حجة مالك فى صحة القول بالقسامة بقول المقتول : وقد استدل مالك فى رواية ابن القاسم وابن وهب عنه على صحة القول بالقسامة بقول المقتول :

دمى عند فلان هذا وقال مالك : هذا مما يبين أن قول الميت: دمى عند فلان، مقبول ويقسم عليه انتهى (١ : ١١) .

قلت : لا دلالة فى الآية على ذلك ، وغاية ما فيه قبول قول الذى أحياه الله بعد موته بعد ما كان الله قد أخبرنا بأنه سيحيي بكذا ويخبركم بالحق، ولا يكون ذلك إلا إذا كان الإحياء على يد نبي يخبرنا عن أمر الله فيه بالوحى . فلا دلالة فيه على قبول قول من احياه الله بعد موته مطلقا ، لأنه بعد ما صار حيا كان كلامه كسائر كلام الآدميين كلهم في القبول والرد ، فضلا عن أن يكون فيه دلالة على قبول قول من هو فى سياق الموت من الأحياء . وكيف يقبل قوله في الدم وهو لا يقبل في درهم ؟ وإنما تستحق بالقسامة الدية . ومن أراد البسط في ذلك فليراجع الإعلاء . وأما قصة يهودى كان قد رضخ رأس جارية بالحجر فقد وقع التصريح فيها باعتراف اليهودى بالقتل بعد ما أشارت الجارية إليه فافهم .

عدم حصر الحيوان وتعيينه بالوصف

قال ابن العربى : فى هذه الآية دليل على حصر الحيوان بالصفة ، خلافا لأبى حنيفة ، حيث قال : لايحصر الحيوان بصفة ، ولا يتعين بحلية . قال ابن عباس : لو أن بنى إسرائيل لما قيل لهم : « اذ بحوا بقرة » بادروا إلى أى بقرة كانت فذبحوها لأجزأ ذلك عنهم ، وامتثلوا ما طلب منهم ، ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم ، فمازالوا يسئلون ويوصف لهم، حتى تعينت . وهذا كلام صحيح ودليل مليح انتهى (١ : ١٢) .

الجواب عن حجة المالكية فى الباب قلت : نعم وإنما تعينت بوصف الله لها لا بوصف الناس ، ولم يقل أبو حنيفة : إن الحيوان لا يحصر بوصف الله ، ولا يتعين بما يذكره من الحلية ، وإنما قال : لا يحصر بوصف الناس . وأيضاً فإنما تعينت هذه البقرة لأنه لم يوجد على ما ذكر الله من الصفة غيرها فى بلدهم ،

ولو وجدت على هذا الوصف بقرتان أو ثلث لم تتعين إحداها بمجرد الوصف بدون الإشارة إليها ، فافهم . فإن الوصف بأى شئ كان فهو معنى كلى يحتمل الصدق على أفراد كثيرة ، ولا ينحصر فى فرد واحد إلا بالإشارة ، أو باتفاق أن لا يوجد هذا الوصف إلا فى شئ واحد فى مكان بعينه . ألا ترى أن الإنسان مفهوم كلى لا ينحصر فى فرد . ولو اتفق وجود انسان واحد فى جزيرة أو فلاة ليس فيها غيره فتعين بالوصف ، هل يكون ذلك دليلا على كون الإنسان منحصرا فى هذه الفرد بعينه بالوصف ؟ كلا : والله تعالى أعلم .

الأمر المطلق وأحكامه ، وجواز النسخ قبل العمل

قال الإمام أبو الحسن الكرخى من الحنفية : إن الأمر المطلق عن الوقت محمول على الفور ، ومذهب الجمهور أنه على التراخى ؛ لئلا يعود على موضوعه بالنقص ، فيبطل فائدة الإطلاق (كذا فى المنار) . وفى التوضيح وغيره من كتب الأصول : إن المطلق يجرى على إطلاقه ، والمقيد على تقييده ، وأن موجب الأمر عند الإطلاق الوجوب وأن النسخ قبل العمل يجوز بعد ما تمكن منه . فهذه أحكام قد ذكرها الفقهاء الحنفية فى أصولهم رحمهم الله تعالى .

وقد دل قوله تعالى : « فذبحوها وما كادوا يفعلون » على جميع ذلك ؛ حيث قال الجصاص : وهذا يدل على أنهم كانوا تاريكين للأمر بدأ ، وأنه قد كان عليهم المسارعة إلى فعله ، فقد حصلت الآية على معان : أحدها أن المطلق يجرى على إطلاقه (أمرا كان ، أو نهيا ، أو غيرهما) . والثانى أن الأمر على الفور وإن على المأمور المسارعة إلى فعله على حسب الإمكان ، حتى تقوم الدلالة على جواز التأخير (وللجمهور أن يقولوا : إن الذم والنكير لم يكن على مجرد التراخى فى الامتثال بل على التعسف والتعمق ؛ كما يدل عليه ما أخرجه ابن جرير عن ابن عباس رضى الله عنهما : « لو ذبحوا أى بقرة أرادوا لأجزأتهم ، ولكن شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم » قال فى الروح : سنده صحيح ، وأخرجه

سعيد بن منصور فى سننه عن عكرمة مرفوعا مرسلا انتهى) . والثالث جواز ورود الأمر بشئ مجهول الصفة ، مع تخيير المأمور فى فعل ما يقع الاسم عليه منه . والرابع وجوب الأمر (أى دلالة الأمر على الوجوب) وأنه لا يصار إلى الندب وغيره إلا بدلالة ؛ إذ لم يلحقهم الذم إلا بترك الأمر المطلق من غير ذكر وعيد . والخامس جواز النسخ قبل وقوع الفعل بعد التمكن منه ، و ذلك لأن زيادة هذه الصفات فى البقرة كل منها قد نسخ ما قبلها انتهى . قال : ولا دلالة فيه على جوار نسخ الفرض قبل مجيئ وقته ؛ لأن كل فرض من ذلك قد كان وقت فعله عقيب ورود الأمر فى أول أحوال الإمكان انتهى (١ : ٣٥) .

حرمان القاتل ميراث القتيل

قال ابن أبى حاتم : حدثنا الحسن بن محمد بن الصباح ثنا يزيد بن هارون أنبأنا هشام ابن حسان عن محمد بن سيرين عن عبيدة السلمانى قال : « كان رجل من بنى إسرائيل عقيما لا يولد له ، وكان له مال كثير ، وكان ابن أخيه وارثه . فقتله - فذكر القصة إلى أن قال -: فذبحوها أى البقرة ، فضربوه ببعضها ، فقام ، فقالوا : من قتلك ؟ فقال هذا ، لابن أخيه ، ثم مال ميتا ، فلم يعط من ماله شيئا ، فلم يورث قاتل بعد » . ورواه ابن جرير من حديث ايوب عن محمد بن سيرين عن عبيدة بنحو من ذلك (ابن كثير ١ : ١٠٨) . ثم ذكر القصة عن السدى ، وأبى العالية ، وغيرهما ، وقال : فيها اختلاف فى سياقها . الظاهر أنها مأخوذة من كتب بنى إسرائيل ، وهى مما يجوز نقلها ، ولكن لا نصدق ولا نكذب ، فلهذا لا يعتمد عليها إلا ما وافق الحق عندنا ، والله أعلم (١ : ١١٠) .

قلت : قد وافق الحق منها حرمان القاتل ميراث القتيل . قال الجصاص : وفى هذه القصة سوى ما ذكرنا حرمان ميراث المقتول ، ثم ذكر الحديث عن أيوب عن ابن سيرين عن عبيدة السلمانى ، وقال : قد اختلف فى ميراث القاتل .

وروى عن عمر وعلى وابن عباس وسعيد بن المسيب أنه لا ميراث له ، سواء كان القتل عمدا أو خطأ ، وأنه لا يرث من ديته ولا من سائر ماله . وهو قول أبي حنيفة والثورى وأبي يوسف ومحمد وزفر إلا أن أصحابنا قالوا : إن كان القاتل صبيا أو مجنونا ورث . وقال ابن وهب عن مالك : لا يرث القاتل عمدا من دية من قتل شيئا ولا من ماله ، وإن قتله خطأ ورث من ماله ولم يرث من ديته . وروى مثله عن الحسن ومجاهد والزهرى ، وهو قول الأوزاعى . وقال المزنى عن الشافعى : إنه إذا قتل الباغى العادل أو العادل الباغى لا يتوارثان ؛ لأنهما قاتلان . قال : الجصاص : حدثنا عبد الباقى بسنده عن إسماعيل بن عياش عن ابن جريج والمثنى ويحى بن سعيد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله ﷺ « ليس للقاتل من الميراث شيئ » .

(قلت : وهكذا رواه النسائى من رواية عمرو بن شعيب عن عمر مرفوعا فى قصة ، وهو منقطع ، ووصله عبد الباقى بن قانع فرواه من طريق الحجاج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن عمر عن النبي ﷺ ، ذكره الجصاص . ورواه ابن ماجه ومالك فى الموطا والشافعى وعبد الرزاق والبيهقى ، قال البيهقى : رواه محمد بن راشد عن سليمان بن موسى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعا قلت: وكذا أخرجه النسائى من وجه آخر عن عمرو وقال: إنه خطأ ، وأخرجه ابن ماجه والدار قطني من وجه آخر عن عمرو في أثناء حديث ، وفى الباب عن عمر بن شيبة بن أبي كثير الأشجعى أخرجه الطبرانى فى قصة ، وأنه قتل امرأته خطأ ، فقال النبي ﷺ : « أعقلها ولا ترثها » . وعن عدى الجذامى نحوه أخرجه الخطابى (١) وأخرج الدار قطنى من حديث ابن عباس: « لا يرث القاتل شيئا» وفى إسناده كثير بن سليم ضعيف،ورواه البيهقى من طريق عبد الرزاق

---

(١) قلت : والطبرانى أيضا ، كما في مجمع الزوائد (٤ : ٢٣٠) ورجاله رجال الصحيح ، إلا أن فيه راويا لم يسم .

عن معمر عن رجل قال عبد الرزاق : هو عمرو بن برق عن عكرمة عن ابن عباس مرفوعا بلفظ : « من قتل قتيلا فإنه لا يرثه وإن لم يكن له وارث غيره » وعمرو بن برق ضعيف عندهم ورواه الترمذى وابن ماجه من حديث أبى هريرة « القاتل لا يرث » وفيه إسحق بن عبد الله بن أبى فروة ، تركه أحمد وغيره ، كذافي التلخيص (ص : ٦٦٥) .

قال الجصاص : فثبت بهذه الأخبار حرمان القاتل ميراثه من سائر مال المقتول ، وأنه لا فرق فى ذلك بين العامد والمخطىء ؛ لعموم لفظ النبى ﷺ فيه ، وقد استعمل الفقهاء هذا الخبر وتلقوه بالقبول ، فجرى مجرى التواتر كقوله عليه السلام : « لا وصية لوارث » ونحوه من الأخبار التى مخرجها من جهة الإفرد وصارت فى حيز التواتر ؛ لتلقى الفقهاء لها بالقبول ، فجاز تخصيص آية المواريث بها .

ويدل على تسوية حكم العامد والمخطىء فى ذلك ما روى عن على وعمر وابن عباس من غير خلاف من أحد من نظرائهم عليهم ، وغير جائز فيما كان هذا وصفه من قول الصحابة فى شيوعه واستفاضته أن يعترض عليه بقول التابعين . ولما وافق مالك على أنه لا يرث من ديته وجب أن يكون ذلك حكم سائر ماله فى الحرمان ، لأن ديته ماله وميراث عنه ، بدليل أنه تقضى منها ديونه . وتنفذ منها وصاياه ، ويرثها سائر ورثته على فرائض الله تعالى . وتوريثه بعض الميراث دون بعض خارج من الأصول ، وقد اتفقوا في قاتل العمد وشبه العمد لا يرث سائر ماله كما أنه لا يرث ديته إذا وجبت ، وإنما حرم للتهمة فى إحراز الميراث بقتله ، فهذا المعنى موجود فى قاتل الخطأ ؛ لأنه يجوز أن يكون إنما أظهر رمى غيره وهو قاصد به قتله لئلا يقاد منه ولا يحرم الميراث . وأما الصبى والمجنون فلا يحرمان الميراث بالقتل من قبل أنهما غير مكلفين ، وحرمان الميراث على وجه العقوبة فى الأصول انتهى ملخصا (١ : ٣٨) .

وأما قول الشافعى فأجاب عنه الطحاوى فى اختلاف العلماء بأنا لا نعلم خلافا أن القاتل بقود يجب له أن يرث المقتول ، وكذا المرجوم للزنا يرثه من رجمه ؛ لأنه

قتله بحق ، فكذا عادل قتل الباغي وإذا ثبت هذا نبرث باغ قتل عادلا ؛ لأنه في حكم قتل مستحق (عنده لا دعائه جور الإمام ومن تبعه) إذ لا قود فيه ولادية فكأنه قتله بحق انتهى من الجوهر النقي (٢ : ١٧٢) .

تحقيق تمني الموت

قال صاحب روح المعاني تمني الموت لأجل الاشتياق إلى دار النعيم ولقاء الكريم غير منهي عنه ، إنما المنهي عنه تمنيه لأجل ضر أصابه ؛ فإنه أثر الجزع وعدم الرضاء بالقضاء ، وفي الخبر « لا يتمنين أحدكم الموت لضر نزل به ، وإن كان لا بد فليقل : اللهم أحيني ما كانت الحيوة خيرا لي ، وأمتني ما كان الوفاة خيرا لي » (١ : ٢٩٦) . وفي المرقاة للعلامة القاري: وقال التور بشتي : إن النهي عن تمني الموت وإن كان مطلقاً لكن المراد به المقيد - ثم ساق الحديث المذكور إلى أن قال : فعلى هذا يكره تمني الموت من ضر أصابه في نفسه أو ماله لأنه في معنى التبرم من قضاء الله تعالى ، ولا يكره التمني لخوف فساد في دينه (٢ : ٣٦١) .

وفي قوله تعالى: « قل إن كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين » دلالة واضحة على جواز التمني للاشتياق إلى دار النعيم ؛ فإن الأمر بالتمني متفرع عليه ، كما ذكره في الروح مفصلا . قال : وقد ثبت عنه ﷺ أنه لما بلغه قتل من قتل ببير معونة قال : « يا ليتني غودرت معهم في لحف الجبل » . و قال عمر رضي الله عنه بصفين :

غدا نلقى الأحبة محمدا وصحبه

وروى عن حذيفة رضي الله عنه أنه كان يتمنى الموت ، فلما احتضر قال : حبيب جاء على فاقة (١ : ٢٩٦) .

تحقيق السحر وحكمه

الكلام في السحر في مواضع : الأول في معناه من حقيقته وأنواعه ، والثاني في أن له حقيقة أم لا؟ والثالث في أقوال الفقهاء في حكمه، والرابع ما يستفاد من الآية

فى بابه ، والخامس هل يمكن تأثر الأنبياء والرسل بالسحر أم لا ؟ والسادس الفرق بينه وبين المعجزة .

أما حقيقته ومعناه فالسحر - بالكسر - كل ما لطف مأخذه وخفى سببه (قاموس) . والمراد به أمر غريب يشبه الخارق وليس به ، إذ يجرى فيه التعلم ويستعان فى تحصيله بالتقرب إلى الشيطان بارتكاب القبائح ، قولا كالرقي التى فيها ألفاظ الشرك ومدح الشيطان وتسخيره ، وعملا كعبادة الكواكب والتزم الجنابة واعتقادا كاستحسان ما يوجب التقريب إليه ومحبته له . ولا يستتب ذلك إلا لمن يناسبه في الشر والخبث ؛ فإن التناسب شرط التضادم والتعاون ، فكما أن الملائكة لا تعاون إلا أخيار الناس المشبهين بهم فى المواظبة على ذكر الله وعبادته والتقرب إليه بالقول والفعل ، كذلك الشياطين لا تعاون إلا الأشرار المشبهين بهم فى الخبث والنجاسة قولا وعملا واعتقادا . ولهذا فسره الجمهور بأنه : خارق للعادة يظهر من نفس شريرة بمباشرة أعمال مخصوصة . وبهذا يتميز الساحر عن النبي والولى : وأما ما يتعجب منه كما يفعله أصحاب الحيل بمعونة الآلات المركبة على النسبة الهندسية تارة . وعلى صرورة الخلاء ملاء أخرى، وبمعونة الأدوية كالنار بخيات ، أو يريه صاحب خفة اليد فتسميته سحرا على التجوز. كذا فى الروح مختصرا (١:٣٠٥).

قلت : ومثله ما يعمل بالحركات الفكرية والتصرفات الخيالية من الأفعال الغريبة بحيث يتحير فيها العقول . وقد عمت بلواها فى زمننا هذا ، ويعرف بمسمريزم .

قال الإمام الراغب الأصفهانى : السحر يقال على معان : الأول الخداع وتخييلات لا حقيقة لها ، نحو ما يفعله المشعبذ بصرف الأبصار عما يفعله لخفة يد، وما يفعله النمام بقول مزخرف عائق للاسماع ، وعلى ذلك قوله : تعالى : « سحروا أعين الناس واسترهبوهم » وقال : « يخيل إليه من سحرهم » والثانى استجلاب معاونة الشيطان بضرب من التقرب إليه ، كقوله : « هل أنبئكم

على من تنزل الشياطين، تنزل على كل أفاك أثيم » وعلى ذلك قوله تعالى : « ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر » . والثالث ما يذهب إليه الأغتام (١) وهو اسم لفعل يزعمون أنه من قوته يغير الصور والطبائع فيجعل الإنسان حمارا . ولا حقيقة لذلك عند المحصلين انتهى .

قلت : وإليه ذهب الإمام أبو بكر الجصاص فى الأحكام له أنه لا حقيقة له ، وبه قال أبو جعفر الأسترابادى من أصحابنا ، وبه قالت المعتزلة . والجمهور على أنه يمكن أن يكون له حقيقة ، وأنه قد يبلغ الساحر إلى حيث يطير فى الهواء ، ويمشى على الماء ويقتل النفس ويقلب الإنسان حمارا . والفاعل الحقيقى في كل ذلك هو الله تعالى ، ولم تجر سنة بتمكين الساحر من فلق البحر وإحياء الموتى وإنطاق العجماء وغير ذلك من آيات الرسل عليهم السلام ، كذا في روح المعانى. وقال البغوى: السحر وجوده حق عند أهل السنة ، ولكن العمل به كفر انتهى .

وأفاد شيخنا حكيم الأمة - متعنا الله تعالى وسائر المسلمين ببركاته وطول حياته- أنه لم يقم دليل عقلى ولا سمعى على امتناع انقلاب الأعيان أو حدوثها بالسحر حقيقة . وما نقل عن الفلاسفة من امتناع انقلاب الحقائق فمرادهم بالحقائق الوجوب والامتناع والإمكان، لاحقائق الأجسام والأبدان، كيف ولهم تفصيلات فى أبواب الكون والفساد تقتضى جواز انقلابها . والذى ذكره الجصاص من أنه لو كان للسحر حقيقة، لما بقى ساحر فقيرا ذليلا، كما هو المشاهد من أحوال السحرة. فجوابه ظاهر أنه لا يلزم من انتفاء ذلك فى كل ساحر رأيناه امتناعه فى نفس الأمر ، والمشاهدة لم تحط بجميع السحرة حتى يحكم عليهم بالفقر والذلة ، وأن لا حقيقة لسحر واحد منهم .

وأما احتجاج بعضهم بقوله تعالى : « سحروا أعين الناس واسترهبوهم وجاؤا بسحر عظيم » بأن السحر العظيم لما لم يفعل ما هو أزيد من التخييل وسحر

---

(١) وهو جمع أغتم أى السفهاء ، وهو من لا يفصح شيئا (قاموس) .

الأعين ، كما هو منطوق النص ، فما ظنك بما هو دونه من أنواع السحر ؟ ومن أين له أن يقلب اعيان حقيقة أو يحدثها ؟ فهو ساقط . أما أولا : فلأن العظم ليس بمنحصر فى فرد واحد حتى لا يكون غيره عظيما ، بل يمكن أن يكون له أنواع أو أفراد كثيرة كل واحد منها عظيم. وهذا مما لا يخفى على من له مما رسة بالعربية ومزاولة بمحاورات القرآن والسنة . الأترى إلى قوله تعالى : « أدخلوا آل فرعون أشد العذاب » وفى الحديث: « أشد الناس عذابا المصورون » أخرجه البخارى ومسلم . وسئل رسول الله ﷺ عن أى الأعمال أفضل ؟ فأجاب كل سائل بأعمال مختلفة، كما لا يخفى على من له نظر فى الحديث ، وأما ثانيا : فلأنه لايلزم من كون هذا السحر عظيما أن لا يكون غيره أعظم منه ، يقلب الأعيان حقيقة أو يحدثه ؛ فإن للعظمة درجات .

وأما احتجاج الجصاص بقوله تعالى : « ولا يفلح الساحر حيث أتى » فمعناه إذا أتى فى مقابلة المعجزة الإلهية كما هو ظاهر من السياق وبالجملة فلا دليل على امتناع انقلاب الأعيان أو حدوثها بالسحر عقلا أو نقلا ؛ بل ظاهر حديث كعب الأحبار جوازه وثبوته ، ولا وجه يصرفه عن الظاهر .

رقية الحفظ من السحر : والحديث أخرجه مالك رحمه الله فى الموطا فى باب التعوذ عند النوم، ولفظه : عن القعقاع بن حكيم أن كعب الأحبار قال: لولا كلمات أقولهن لجعلتنى اليهود حمارا . فقيل له : وماهن ؟ فقال : « أعوذ بوجه الله العظيم الذى ليس شيئ اعظم منه ، وبكلمات الله التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر ، وبأسماء الله الحسنى كلها ما علمت وما لم أعلم من شر ما خلق وبرأ وذرأ » .

الفرق بين السحر والمعجزة : والفرق بين السحر والمعجزة بوجوه : أما الأول فإن السحر لا يظهر إلا على يد خبيث شرير النفس سيئ الأعمال، المواظب على النجاسة، البعيد عن الطهارة فى ثيابه وبدنه، وهو مع ذلك لايتقى الله، ولا يدعو

الناس إلى الله ، بل يعاون الشيطان وعبادة الأوثان . يفوض الأمور إلى الكواكب وأمثالها، دون الملك الديان. والمعجزة لا تظهر إلا على يد نبي طاهر مطهر، صادق مصدق ، لم يجرب عليه كذب قط ؛ وهو مع ذلك مواظب على أحسن الأعمال، يتكلم بالحكمة وأطيب الاقوال، يتقى الله فى السر والإعلان، يدعو الناس إلى عبادة الرحمان ، ، وهجر الأوثان ، ووراء طاعة الشيطان . وإن ظهرت أمثال معجزته على يد أتباعه فهى كرامة للولى ومعجزة للنبى ، لأنها لم تظهر على يد من تبعه إلا ببركته .

وأما الثانى فإن معجزات الأنبياء عليهم السلام هى على حقائقها ، وبواطنها كظواهرها ، كلما تأملتها ازددت بصيرة فى لكونها من الله ، ولو جهد الخلق كلهم على مضاهاتها ومقابلتها بأمثالها ظهر عجزهم عنها لكونها مما لا مدخل للكسب والتعلم فيها ؛ ومخاريق السحرة مبناها على أعمال مخصوصة ، متى شاء من شاء أن يتعلمها بلغ فيه مبلغ غيره ، ويأتى بمثل ما أظهره سواه . قاله الجصاص (١ : ٤٩) .

وأما الثالث فإن الساحر متى ادعى النبوة لنفسه بطل سحره ، فلا يظهر منه شئ ؛ فلا يجتمع السحر مع دعوى النبوة قط لا لأنه ممتنع عقلا ، بل لأنه لوادعى النبوة كاذبا فلا يجوز من الله تعالى إظهار الخوارق على يده ، لئلا يحصل التلبيس . قاله الإمام الرازى (: ٤٢٦)

أقوال الفقهاء فى السحر والساحر : وأما أقوال الفقهاء فى السحر والساحر ، فقال الجصاص: اتفق هؤلاء السلف ـ أى عمر بن الخطاب ، وعلى بن أبى طالب ، وقيس بن سعد ، وجندب ، وعمر بن عبد العزيز رضى الله عنهم ـ على وجوب قتل الساحر ، ونص بعضهم على كفره . فروى ابن شجاع عن الحسن بن زياد عن أبى حنيفة أنه قال فى الساحر : يقتل إذا علم أنه ساحر ، ولا يستتاب ، ولا يقبل قوله : إنى أترك السحر وأتوب منه ؛ فإذا أقر أنه ساحر فقد حل دمه ،

وإن شهد عليه شاهدان أنه ساحر ، فوصفوا ذلك بصفة يعلم أنه سحر قتل ولا يستتاب (إلى أن قال) وأما المرأة فإذا شهدوا عليها أنها ساحرة. أو أقرت بذلك لم تقتل وحبست وضربت حتى يستيقن لهم تركها للسحر ، وكذلك الأمة والذمية إذا شهدوا أنها ساحرة ، أو أقرت بذلك لم تقتل وحبست حتى يعلم منها ترك ذلك كله وهذا كله قول أبي حنيفة رحمه الله . قال ابن شجاع : فحكم فى الساحر والساحرة حكم المرتد والمرتدة .

وحكى محمد بن شجاع عن أبي على الرازى : قال : سألت أبا يوسف عن قول أبي حنيفة فى الساحر : يقتل ولا يستتاب، ألم يكن ذلك بمنزلة المرتد ؟ فقال: الساحر قد جمع مع كفره السعى فى الأرض بالفساد ، والساعى بالفساد إذا قتل قتل . قال فقلت لأبي يوسف : ما الساحر ؟ قال : الذى يقتص له من العمل مثل ما فعلت اليهود بالنبي ﷺ ، وبما جاءت به الأخبار إذا أصاب به قتلا ، فإذا لم يصب به قتلا لم يقتل ؛ لأن لبيد بن الأعصم سحر رسول الله ﷺ فلم يقتله إذ كان لم يصب به قتلا انتهى (١ : ٥١)

وأما مالك فإنه أجرى الساحر مجرى الزنديق ؛ فلم يقبل توبته كما لا يقبل توبة الزنديق . وقال ابن العربى المالكى فى الأحكام : إن الكل حرام كفر ، قاله مالك ، وإليه ذهب الإمام أحمد رحمه الله فيما ذكره فى رد المحتار عن الفتح . وقال الشافعى رحمه الله : السحر معصية إن قتل بها الساحر قتل ، وإن أضربها أدب على قدر الضرب. ذكره ابن العربى فى الأحكام . وعند الجصاص مثله. فهذا بيان المذاهب فيه وأقوال الأئمة .

والحق الحقيق بالقبول الذى لا يجوز الحيد عنه والعدول، وإليه يرجع كلام الأئمة الفحول ، هو ما قاله الإمام أبو منصور : إن القول بأن السحر كفر على الإطلاق خطأ ؛ بل يجب البحث عن حقيقته . فإن كان فى ذلك روما لزم من شرط الإيمان فهو كفر وإلا فلا . ذكره فى الروح ورد المحتار . وهذا الذى اختاره

الإمام أبو بكر الجصاص فى الأحكام لـه بما نصه : وأما الضرب الأول ، الذى ذكرنـا من سحر أهل بـابل فى القديم ، ومذهب الصائبين فيـه ، وهو الـذى ذكره الله تعالى فى قولـه : « وما أنزل على الملكين » فيما يرى - والله أعلم - فإن القائل به ، والمصدق به ، والعامل به كافر . وهو الذى قال أصحابنا فيه عندى أنه لا يستتاب (١ : ٥) .

وفى المدارك : إن السحرالذى هو كفر يقتل عليه الذكور دون الإناث عند الحنفية كما في المرتد، وما ليس بكفر وفيه إهلاك النفس ففيه حكم قطاع الطريق، ويستوى فيه الذكور والإناث . وهذا هو الذى اختاره فى رد المحتار معزيا للخانية بمـا نصه : إنـه لا يكفر بمجرد عمل السحر ما لم يكن فيه اعتقاد أوعمل ما هو مكفر. ثم قال : والظاهر أن ما نقله في الفتح عن أصحابنا مبنى على أن السحر لا يكون إلا إذا تضمن كفرا انتهى .

قلت : ويؤيـده ما مر عن الروح من تقسيم السحر إلى الحقيقـة والمجاز ، فالسحر حقيقة عندهم هو مـا تضمن اعتقادا أو عمـلا يوجب الكفر ، وما سوى ذلك ، فتسميته سحرا مجاز، فتحصل من ذلك أن فيحكم السحر تفصيلا عند الحنفية، وما روى عن الإمـام من إطلاق الحكم بالكفر محمول على مـا هو المتبادر المعروف بلفظ السحر عندهم،وهو سحر أهل بابل المذكور في القرآن . ولعل هذا هو محمل كلام الإمـام مالك وأحمد رحمهما الله تعالى ، وقول الشافعى رحمه الله محمول على مـا ليس بمكفر اعتقـادا ولا عمـلا فيبعـد كل البعـد أن يقـول فى ما اشتمل على الكفر من السحر : إنه معصية وليس بكفر، فافهم . ثم وجدت النووى قد صرح بذلك وقال : إن كان فى السحر قول أو فعل يقتضى الكفر كفر الساحر ، وتقبل توبته إذا تاب عندنا ، وإذا لم يكن فى سحره ما يقتضى الكفر عزر واستتيب انتهى من فتح البارى (١٠ : ٢٠٢) فقول الجصاص : فلم يجعل الشافعى الساحر كافرا بسحره ؛ وإنما جعلـه جانيا كسائر الجناة (١ : ٥١) رد عليه فإن النووى أعلم منه بقول إمامه . والله تعالى أعلم .

وأما المستفاد من الآيات فهو إطلاق حكم الكفر على سحر أهل بابل ، وما عزاه
الشياطين الى سليمان عليه وعلى نبينا الصلوة والسلام ، حيث عبر عن هذا السحر

قال الجصاص والدليل على أن المراد بالآية هذا الضرب من السحر ما روى عن رسول الله ﷺ أنه قال « من اقتبس علما من النجوم اقتبس شعبة من السحر » (زاد ما زاد رواه أحمد وأبو داؤد وابن ماجه عن ابن عباس بإسناد صحيح كما في العزيزى (٣ : ٣١٥) يعنى كلما ازداد من علم النجوم ازداد اقتباسا من السحر) . قال وهذا يدل على معنيين أحدهما أن المراد بالآية هو السحر الذى نسبه عاملوه إلى النجوم ، وهو الذى ذكرناه من سحر أهل بابل والصائبين ، لأن سائر ضروب السحر الذى ذكرنا ليس لها تعلق بالنجوم عند أصحابها . والثانى أن إطلاق لفظ السحر المذموم يتناول هذا الضرب منه ، وهذا يدل على المتعارف عند السلف من السحر ، هو هذا الضرب منه ، ومما يدعى فيه أصحابها المعجزات ، وإن لم يعلقوا ذلك بفعل النجوم دون غيرها من الوجوه التى ذكرنا ، وأنه هو المقصود وبقتل فاعله إذ لم يفرقوا فيه (أى فيما يدعى فيه أصحابها المعجزات) بين عامل السحر بالأدوية والنميمة والسعاية والشعوذة ، وبين غيره ومعلوم عند الجميع أن هذه الضروب من السحر لا توجب قتل فاعلها إذا لم يدع فيه معجزة لا يمكن من العباد فعلها انتهى . ولم يدع أن معجزات الأنبياء من جنس ما يفعله من السحر ، كما قالت الشياطين فى سحرهم : إن سليمان (عليه السلام) ملك الناس بهذا ، فرده علماء بنى إسرئيل وصلحاء هم ، وقالوا : معاذ الله أن يكون هذا من علم سليمان . وأما السفلة فقالوا : هذا علم سليمان، وأقبلوا على تعلمه ، ورفضوا كتب أنبيائهم، وفشا فى العوام من اليهود أن سليمان عايه السلام كان ساحرا ، ولذلك أكثر ما يوجد السحر فى اليهود. فبرأ الله سليمان عليه السلام على لسان محمد ﷺ.

فتحصل من ذلك أن التنزيل العزيز لم يحكم بالكفر إلا على السحر الذى فيه عبادة غير الله، أو اعتقاد ألوهية، أو ما يدعى فيه أنه معجزة مثل معجزات الأنبياء عليهم السلام ، لا مطلقا كما هو مختار المحققين ، وإليه يرجع كلام الأئمة ، وقد مرمنا تفصيله .

تحقيق تأثر الأنبياء بالسحر : وأما تأثر الأنبياء عايهم السلام بالسحر ،

فقد روى عن عائشة رضى الله عنها : أنه عليه السلام سحر حتى أنه ليخيل إليه أنه فعل الشىء وما فعله ، الحديث. وفى رواية: كان ﷺ سحر حتى كان يرى أنه يأتى النساء ولا يأتيهن . قال سفيان : وهذا أشد ما يكون من السحر إذا كان كذا . رواه البخارى ومسلم . ومثله عن زيد بن أرقم عند النسائى ، وفيه : فأتاه جبريل فقال : إن رجلا من اليهود سحرك . وفى مرسل يحيى بن يعمر عن عائشة عند عبد الرزاق : سحر النبى ﷺ حتى أنكره بصره . وعنده فى مرسل سعيد بن المسيب : حتى كاد ينكر بصره . ووقع فى مرسل عبد الرحمن بن كعب عند ابن سعد : فقالت أخت لبيد بن الأعصم: إن يكن نبيا فيخبر وإلا فيذهله هذا السحر حتى يذهب عقله . قلت : فوقع الشق الأول ، كما فى هذا الحديث الصحيح أن الله أفتاه فيما استفتاه فيه ، وأتاه ملكان، فقال أحدهما للآخر: إن لبيد بن الأعصم طبه فى مشط ومشاطة، وجف طلع نخلة ذكر، وهو فى بئر ذروان. فأتى النبى ﷺ البئر حتى استخرجه الحديث . وفى رواية عمرة عن عائشة : أنه وجد فى الطلعة تمثالا من شمع تمثال رسول الله ﷺ وإذا فيه إبر مغروزة ، وإذا فيه وتر ، فيه إحدى عشرة عقدة فنزل جبريل بالمعوذتين، فكلما قرأ آية انحلت عقدة، وكلما نزع إبرة وجد لها ألما ، ثم يجد بعدها راحة ، فجعل يقرأ ويحل حتى قام كأنما نشط من عقال (فتح البارى ١٠ : ٩٩٦) .

الجواب عن إيراد الجصاص على حديث تأثر النبى ﷺ بالسحر : وما قاله الجصاص رحمه الله : إن مثل هذه الأخبار من وضع الملحدين وقال : إنه لم يقل كل الرواة: إنه ﷺ اختلط عليه أمره؛ وإنما هذا اللفظ زيد فى الحديث ولا أصل له انتهى فلم أجد له وجها وجيها؛ فإن الحديث قد جاء عن غير واحد من الصحابة، عن غير واحد من الطرق الصحيحة بأسانيد رجالها كلهم ثقات ، والذى حمل الجصاص ومن تبعه على رد الحديث أن تجويز هذا يعدم الثقة بما شرعه من الشرائع، إذ يحتمل على هذا أن يخيل إليه أنه يرى جبريل وليس هو ثم ، وأنه يوحى إليه بشىء ولم يوح إليه بشىء . وهذا يحط منصب النبوة ويشكك فيها ، وكل ما أدى

إلى ذلك فهو باطل قلنا : لا مجال لهذا الاحتمال ، وإنما يتأتى ذلك لو نقل عنه في خبر من الأخبار أنه قال قولا فكان بخلاف ما أخبر به ، ولم ينقل عنه في خبر من الأخبار ما يوهم ذلك . والدليل قد قام على صدق النبي ﷺ فيما يبلغه عن الله تعالى ، وعلى عصمته في التبليغ ، والمعجزات شاهدات بتصديقه ، فتجويز ما قام الدليل على خلافه باطل ، وأما ما يتعلق ببعض أمور الدنيا التي لم يبعث لأجلها ، ولا كانت الرسالة لأجلها ، فهو في ذلك عرضة لما يعترض البشر كالأمراض ، فغير بعيد أن يخيل إليه في أمر من أمور الدنيا ما لا حقيقة له مع عصمته عن مثل ذلك في أمور الدين ، والظاهر من حمل المطلق من الأحاديث على المقيد منها أن المراد بالتخييل المذكور هو ما يتعلق بأمر النساء فقط ، فيظهر له من نشاطه ما ألفه من سابق عادته من الاقتدار على الوطأ ، فإذا دنا من المرأة فتر عن ذلك - كما هو شأن المعقود - فيخيل إليه أنه وطئهن . ولم يكن وطئهن . وهذا كثيرا ما يقع تخيله للإنسان في المنام ، فلا يبعد أن يخيل إليه مثله في اليقظة . فظهر بهذا أن السحر إنما تسلط على جسده وظواهر جوارحه ، لا على تمييزه ومعتقده .

قال المهلب : صون النبي ﷺ من الشياطين لا يمنع إرادتهم كيده ، فقد مضى في الصحيح أن شيطانا أراد أن يفسد عليه صلاته (بشعلة من النار) فأمكنه الله منه ، فكذلك السحر ما ناله من ضرره ما يدخل نقصا على ما يتعلق بالتبليغ ؛ بل هو من جنس ما كان يناله من ضرر سائر الأمراض من ضعف عن الكلام ، أو عجز عن بعض الفعل ، أو حدوث تخيل (في أمر النساء (لا يستمر بل يزول ، ويبطل الله كيد الشياطين . وقال بعض العلماء لا يلزم من أنه كان يظن أنه فعل الشيء ولم يكن فعله أن يجزم بفعله ذلك وإنما يكون ذلك من جنس الخاطر يخطر ولا يثبت ، فلا يبقى على هذا للملحد حجة انتهى . من فتح الباري (١٠ : ١٩٣) .

وبالجملة فكان ذلك نظير ما ورد في الروايات الصحيحة من نسيانه ﷺ أحيانا في الصلوة بمشهد من الصحابة ، ولم يلتبس الأمر على أحد لأجله ، ولم نسمع

بمن خاف ارتفاع الأمن عن النبوة بسببه ، بل ألحقوه بسائر العوارض البشرية التي ثبت عروضها للأنبياء عليهم السلام من الحمى والوجع ونحوهما ، فكذلك تأثره بالسحر فى جسده وظواهر جوارحه ، وفى طروء النسيان بسببه فى بعض أفعاله من الأمور الدنيوية مثل إتيان الأهل ونحوه ؛ بل قال أستاذى -(١) رحمه الله تعالى -: إنه ﷺ لو لم يتأثر بالسحر أصلا لظن الجهلة به أنه ساحر ، لما فى زعمهم أن الساحر لا يتأثر بالسحر ، فأبطل الله ظنهم ذلك بإحداث أثره فى النبي ﷺ فى الجملة فيما يتعلق بالأمور الدنيوية ، حتى عرفوا بأثر سحرهم فيه ، ثم أخبره الله بمن سحره ، فاستخرجه . وفى رواية عمرة عن عائشة : فأخذه النبى ﷺ ، فاعترف ، فعفا عنه . وفى مرسل عمر بن الحكم : فقال له : ما حملك على هذا ؟ قال : حب الدنانير (التى جعلتها اليهود له) (فتح البارى (١٠ : ١٩٧) .

وما قاله الجصاص : إنه يلزم عليه تصديق قول الكفرة : « إن تتبعون إلا رجلا مسحورا » فنقول : كلا ، فإن مرادهم بذلك ليس إلا نفى الوحى عنه ﷺ ، وحصر ما يتلوه من الكلام فى السحر كما هو ظاهر من كلمات الحصر وسياق النظم ، وما قال : إنه يعارض قوله تعالى : « ولا يفلح الساحر حيث أتى » فقد مرمنا جوابه أنه إذا عارض المعجزة .

وأفاد شيخنا حكيم الأمة (متعنا الله تعالى بطول حياته) أن تأثر الأنبياء بالسحر ثابت فى حق موسى عليه السلام بنص القرآن ، حيث قال : « يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى » أى إلى موسى عليه السلام وقال تعالى : « فأوجس فى نفسه خيفة موسى » فالظاهر أنه ظنها حيات فخاف منها على نفسه أو على أمته .

وبالجملة لم يقم دليل عقلى ولا سمعى على امتناع تأثر الأنبياء عليهم السلام به مطلقاً ؛ بل قد وردت الأحاديث الصحيحة بثبوته فى الجملة ، وهو ظاهر القرآن . نعم : لا يجوز تأثرهم به فيما يتعلق بالتشريع والتبليغ فيجوز فيه تأثرهم به ،

---

(١) العلامة بحر العلوم حافظ الحديث مولانا محمد إسحاق البردوانى برد الله مضجعه .

ولكنه لا يروج عليهم ولا يثبت ، بل يكشفه الله عنهم بوحيه ، وليس فى ذلك ما يسم شان النبوة بسمة نقص ؛ كما لا يسمه عروض النسيان والخطأ فى الإجتهاد وأمثالها من العوارض لهم . هذا هو التحقيق فى هذا الباب ، والله تعالى أعلم بالصواب .

أقسام السحر وأحكامها ـ فذلكة : قد تحصل مما ذكرنا أن السحر أقسام ، ولكل قسم منه أحكام ، فأولها : ما كان فيه اعتقاد أوعمل ما هو كفر كالاستعانة بالشياطين والتقريب إليهم ، أو اعتقاد تاثير الكواكب بالاستقلال ، أو ادعاء أنه معجزة كمعجزات الانبياء عليهم السلام، أوعمل ما فيه إهانة القرآن كأن يدعى فى كلام مؤلف أنه مثل القرآن أو فوقه فهو كفر إجماعا ، وهو المحكوم عليه بالكفر فى الكتاب العزيز، وحكم عامله أنه يقتل، ولا يستتاب. والمسلم ، والذمى ، والحر ، والعبد ، والذكر ، والأنثى سواء على المختار ، كما فى الدر وبمثله صرح الشامى معزيا للمختارات .

ووجه الفرق بين الكافر بسبب السحر وسائر المرتدين أنه قد جمع أمرين : الارتداد ، والسعى بالفساد . والساعى فى الأرض بالفساد يستوى فيه الذكر والأنثى والحر والعبد ، والمسلم والذمى ، كما مر عن أبى يوسف . ومن قال في المرأة الساحرة : إنها لا تقتل ؛ بل تحبس وتضرب حتى يستيقن توبتها ، كالمرتدة كما هو مختار الجصاص، ومثله في الزيلعى عن المنتقى، فلعله فى التى ارتدت بسحرها ولم تسع فيالأرض بالفساد والإضرار بالمسلمين ، وإلا فقتل الساعى بالفساد متفق عليه ، ويستوى فيه الذكر والأنثى . ويؤيده ما فى كتاب عمر رضي الله عنه إلى الجزز بن معاوية وهو عامله على الأهواز: « اقتلوا كل ساحر » قال بجالة : فقتلنا فى يوم ثلاث سواحر (فتح البارى ٦:١٨٥) .

وحكم تعلمه وتعليمه أنه حرام على المختار عن الشمنى . قلت : مقتضى الإطلاق تحريمه ، ولو تعلم لدفع الضرر عن المسلمين ، وقيل بجوازه لدفع الضرر عنهم ، كما ذكره الشامى عن ذخيرة الناظر ، وفي كراهية الهندية : وعلم يجب

الاجتناب عنه وهو السحر، وعلم الحكمة، والطلسمات، وعلم النجوم إلا بقدر ما يحتاج إليه فى معرفة الأوقات، وطلوع الفجر، والتوجه إلى القبلة، والهداية فى الطريق. إنتهى (٥ : ٣٨٧) .

وقال الحافظ في الفتح: وأما تعلمه وتعليمه فحرام، فإن كان فيه ما يقتضى الكفر كفر، واستتيب منه، ولا يقتل، فإن تاب قبلت توبته، وإن لم يكن فيه ما يقتضى الكفر عزر (قلت : هذا فى تعلمه وتعليمه قبل تعاطيه متفق عليه غالبا وإنما الخلاف فى من تعاطاه) قال: وقد أجاز بعض العلماء تعلم السحر لأحد أمرين إما لتمييز ما فيه كفر من غيره، وإما لإزالته عمن وقع فيه. فأما الأول فلا محظور فيه إلا من جهة الاعتقاد، فإذ سلم الاعتقاد فمعرفة الشيء بمجرده لا تستلزم معنا، كمن يعرف كيفية عبادة أهل الأوثان للأوثان، لأن كيفية ما يعمله الساحر إنما هى حكاية قول أو فعل، بخلاف تعاطيه والعمل به (قلت: وفيه أن حكاية ما فيه الكفر قولا أو عملا لا يجوز إلا لضرورة، ومجرد المعرفة بالسحر لا ضرورة فيه. وأما كيفية عبادة أهل الأوثان فتعرف بالنظر لا بالقول والعمل فافهم) .

وأما الثانى فإن كان لا يتم كما زعم بعضهم إلا بنوع من أنواع الكفر أو الفسق فلا يحل أصلا، وإلا جاز للمعنى المذكور انتهى (١٠ : ١٩٠) .

حكمة إنزال الملكين لتعليم السحر : وأما إنزال السحر على الملكين وتعليمهما له فلا ينافى ما قلنا ؛ لما قال الجصاص : إن الله تعالى أرسل الملكين ليبينا للناس معانى السحر، ويعلموهم أنه كفر وكذب وتمويه، حتى يجتنبوه، كما بين الله على ألسنة رسله سائر المحظورات والمحرمات، ليجتنبوه ولا يأتوه. فلما كان السحر كفرا، وتمويها، وخداعا ؛ وكان أهل ذلك الزمان قد اغتروا به، وصدقوا السحرة فيما ادعوه لأنفسهم به (من أنهم يأتون بمثل ما يأتى به الأنبياء والرسل من المعجزات، وإن خوارق الأنبياء من جنس السحر أيضاً) بين ذلك على

لسان هذين الملكين ليكشفا عنهم غمة الجهل ، ويزجراهم عن الاغترار به ؛ كما قال الله تعالى : « وهديناه النجدين » يعنى سبيل الخير والشر ، ليجتبى الخير ويجتنب الشر. انتهى بتغيير يسير .

وقال شيخنا - عمت بركاته - فى بيان القرآن : إن الحكمة في إرسال الملكين لكشف هذه الغمة دون أن يبعث لذلك نبي من الأنبياء : إن الأنبياء مظاهر للرشد والهداية ، والسحر لا يستتب إلا بنقل أقوال وأفعال هى كفر أو فسق ؛ فلا ينبغى لمظهر الهداية والرشد التكلم أو العمل به - ولو على سبيل الحكاية - بخلاف الملائكة ؛ فإنهم مأمورون بإحداث كل ما يحدث فى العالم من الشر والخير ، فإن كل ذلك بحسب التكوين حكمة ومصلحة ، وبحسب التشريع منقسم إلى قسمين الخير ، والشر ، على أن الغرض إنما هو تمييز الأنبياء من السحرة ، فكان أن يقوم به ثالث غير الفريقين أولى وأحرى ، فأرسل الله الملكين لذلك، وهو سبحانه وتعالى أعلم .

وثانيها : ما لم يكن فيه وجه كفر ولكن فيه إضرارا بالمسلمين وسعيا فى الأرض بالفساد ، فذلك حرام فعله وتعليمه وتعلمه ، كما يستفاد من مقدمة رد المحتار . وعامله وإن لم يكن كافرا لكنه يقتل للسعى بالفساد . قال الشامى : ثم إنه لا يلزم من عدم كفره مطلقا عدم قتله ؛ لأن قتله بسبب سعيه بالفساد كما مر ، فإذا ثبت إضراره بسحره ولو بغير مكفر يقتل ، دفعا لشره كالخناق وقطاع الطريق (١ : ٤٧) . سواء حصل هذا السحر بكلمات ، أو أدوية معمولة ، أو حركات فكرية ، أو المسمريزم ، أو غير ذلك من الحيل : بل ولو بأدعية أو أذكار أو بآيات من القرآن ، فإذا ثبت إضراره بالمسلمين قتل ، كما سيأتى التنبيه عليه .

وثالثها : ما لم يكن فيه كفر ولا إضرار بالمسلمين ؛ ولكنه يستلزم معصية فى عمله ، كاستعمال النجاسات والمحرمات ، وتسخير الجنة والجنيات جبرا وقهراً

من غير رضاهم به ، وترك الذكر والصلوات وما استلزم المعصية فهو معصية شرعا ، أو يترتب عليه معصية أو مفسدة ، كفساد اعتقاد العامة والتلبيس عليهم ، كما يفعله أصحاب المسمريزم فى زماننا ، يخدعون الناس بأنهم يحضرون الأرواح وهي تجيب عما يسألونها ، وكل ذلك خداع ومكر ، وإنما يخاطبهم روح المعمول به المغشي عليه ، فإنه إذا غشى على الرجل أو نام يرى روحه ما لا يرى غيره ، والنائم والمغشي عليه إنما لا يجيب من يخاطبه إذا كان النوم والغشي ثقيلا ، وأما إذا كان غير ثقيل فإنه يتكلم ويجيب ، لا سيما إذا تصرف فيه العامل بقوته الفكرية . لم أر من صرح بذكر هذا النوع وحكمه جزئيا ؛ ولكن مقتضى القواعد أن ذلك معصية أيضاً ، فإن المفضى إلى المعصية كمستلزمها ، وحكم تعليمه وتعامه كحكم عمله . وعامله يعزر ولا يقتل .

ورابعها : ما لا يكون فيه كفر ، ولا ضرر ، ولا إضرار ، ولا معصية ، ولا يفضى إلى معصية ، ولا يترتب عليه مفسدة ، ولا انهماك فهو في نفسه مباح لا بأس به ما لم يقصد به التلهى والتلعب ، بل كان لغرض صحيح على أصل صحيح ، وإن أريد به التلهى ففيه من التفصيل ما فى اللهو واللعب ، كما يستفاد من كلام الشامى فى مقدمة رد المحتار معزياً لذخيرة الناظر .

حكم الرقى والعزائم . تنبيه فى الرقى والعزائم: الرقية إذا كانت لغرض مباح بأدعية ما ثورة، أو آيات قرآنية ، أو بما يشبهها من الكلمات المنقولة من الصلحاء والمشائخ فهى مما لا بأس بها ؛ بل يثاب عليها إذا كانت بما ورد عن النبي ﷺ أنه كان يرقى بها، وكان الفرض اتباع السنة أو نفع إخوانه المسلمين لا غير. وإن كانت بكلمات فيه استعانة من الشياطين أو الكواكب فملحقة بالسحر المكفر. وإن كانت بكلمات غير معلومة المعنى فمكروه ؛ مخافة أن يلقى نفسه فى تهلكة الكفر . وما كان منها بآيات قرآنية أو أسماء إلهية وأمثالها إلا أن المقصود بها إضرار مسلم، كالتفريق بين الزوجين بلا سبب شرعى ، أو تسخير مسلم بحيث يصير مسلوب الاختيار فى الحب أو البغض لأحد ، أو في بذل المال للعامل فحرام؛ لكونه ظلما . ولعل هذا

هو المراد بما ذكره فى الخانية فى أمر التولة بوزن عنبة - وهى ما يفعل ليحبب المرأة إلى زوجها - أنها حرام ، كما فى مقدمة رد المحتار ؛ وإلا فنفس المحبة بين الزوجين أمر مطلوب شرعا ، فكيف يحرم تحصيله بما لا معصية فيه ؟ قاله شيخنا حكيم الأمة- دام مجده وعلاه- ويحتمل أن يكون التولة إذ ذاك مشتملة على كلمات فيها استعانة بغير الله، أو على كلمات غير معلومة المعنى ، كما يستفاد من قول الشامى، وعلله ابن وهبان بأنه ضرب من السحر . قال ابن الشحنة : ومقتضاه أنه ليس مجرد كتابة آيات بل فيه شئ زائد انتهى (١ : ٤٦) .

حكم إطلاق السحر عن المسحور وطريقه: فائدة: علق البخارى عن قتادة : قلت لسعيد بن المسيب: رجل به طب، (١) أو يؤخذ عن امرأته أيحل عنه أو ينشر؟ قال : لا بأس به ، إنما يريدون به الإصلاح . فأما ما ينفع فلم ينه عنه . قال الحافظ فى الفتح : وقد أخرج أبو داؤد فى المراسيل عن الحسن رفعه: « النشرة من عمل الشيطان » ووصله أحمد وأبو داؤد بسند حسن عن جابر. قال ابن الجوزى : النشرة حل السحر عن المسحور ، ولا يكاد يقدر عليه إلا من يعرف السحر . وقد سئل أحمد عمن يطلق السحر عن المسحور فقال : لا بأس به وهذا هو المعتمد، ويجاب عن الحديث والأثر بأن قوله : « النشرة من عمل الشيطان » إشارة إلى أصلها، ويختلف الحكم بالقصد، فمن قصد بها خيرا كان خيرا، وإلا فهو شر. ثم الحصر المنقول عن الحسن ليس على ظاهره ، لأنه قد ينحل بالرقى والأدعية والتعويذ ، ولكن يحتمل أن تكون النشرة على نوعين » .

قلت : وقد أخرج عبد الرزاق من طريق الشعبى قال : لا بأس بالنشرة العربية اللتى إذا وطئت لا تضره، وهى أن يخرج الإنسان فى موضع عضاه فيأخذ عن يمينه وعن شماله من كل ، ثم يدقه ويقرأ ثم يغتسل به ، وذكر ابن بطال أن فى كتب وهب بن منبه أن يأخذ سبع ورقات من سدر أخضر ، فيدقه بين

---

(١) السحر

حجرين ، ثم يضربه بالماء، ويقرأ فيه آية الكرسي والقوا قل، ثم يحسوا منه ثلاث حسوات ، ثم يغتسل به . فإنه يذهب عنه كل ما به وهو جيد للرجل إذا حبس عن أهله . وممن صرح بجواز النشرة المزني صاحب الشافعي ، وأبو جعفر الطبري وغيرهما .

ثم وقفت على صفة النشرة في كتاب الطب النبوي لجعفر المستغفري عن نصوح بن واصل بخطه قال: سألني حماد بن شاكر: ما الحل وما النشرة؟ فلم أعرفهما فقال : هو الرجل إذا لم يقدر على مجامعة أهله وأطاق ما سواها ، فإن المبتلى بذلك يأخذ حزمة من قضبان وفأسا ذا قطارين ، ويضعه في وسط تلك الحزمة ، ثم يؤجج نارا في تلك الحزمة ، حتى إذا حمى الفأس استخرجه من النار وبال على حره ، فإنه يبرأ بإذن الله تعالى: وأما النشرة فإنه يجمع أيام الربيع ما قدر عليه من ورد المفازة وورد البساتين، ثم يلقيها في إناء نظيف ويجعل فيهما ماء عذبا، ثم يغلى ذلك في الماء غليا يسيرا ، ثم يمهل حتى إذا فتر الماء أفاضه عليه ، فإنه يبرأ بإذن الله تعالى : قال حاشد : تعلمت هاتين الفائدتين بالشام اه . وحاشد من رواة الصحيح عن البخاى (١٠ : ١٩٩) .

تحقيق خبر هاروت وماروت : فائدة: قال القاضي ابن العربي في الأحكام له: وإنما سقنا هذا الخبر - أي خبر هاروت وماروت - لأن العلماء رووه ودونوه ، فخشينا أن يقع لمن يضل به . وتحقيق القول فيه أنه لم يصح سنده (مرفوعا) ولكنه جائز كله في العقل ؛ وليس بممتنع أن تقع المعصية من الملائكة (عقلا مطلقا ، وبعد تركيب الشهوة فيهم نقلا أيضا، فلم يبقوا إذاً ملائكة) وليس يمتنع أن يوجد منهم خلاف ما كلفوه ، ويخلق فيهم الشهوات ، فإن هذا لا ينكره إلا رجلان أحدهما جاهل لا يدري الجائز من المستحيل، والثاني من شم ورد الفلاسفة، فرآهم يقولون: إن الملائكة روحانيون ، وإنهم لا تركيب فيهم، وإنما هم بسائط، وشهوات الطعام والشراب والجماع لا تكون إلا في المركبات من الطبائع الأربع وهذا تحكم في القولين انتهى (١ : ١٤) .

سد الذرائع وحظر التشبه بالكفار

اتفقت الأمة على أن الأمر المباح أو المستحب إذا لحقه منكر، وصار ذريعة لمعصية أو بدعة ، وإن لم يكن ذلك من قصد العامل وغرضه ، وجب إزالة هذه المعصية كيفما كان . ثم اختلفوا ، فمنهم من قال : يترك هذا المستحب رأسا لسد الذرائع المعصية ، وحسما لمادة الابتداع فى الـدين . ومنهم من قال : يزاح هذا المنكر ، ولايترك لأجله المعروف المستحب، وإلى الأول ذهبت الحنفية، والمالكية، والحنابلة .

ويستدل لهم بقوله تعالى : « يا أيها الـذين آمنوا لا تقولـوا راعنا وقولوا انظرنا » الآيـة (البقرة) حيث قـال ابن كثير فى تفسيره : نهى الله تعالى عباده أن يتشبهوا بـالكافرين فى مقالهم وأفعالهـم ، وذلك لأن اليهود كانوا يعانون الكلام ما فيه تورية لـما يقصدونه من التنقيص ـ عليهم لعائن الله ـ فإذا ارادوا أن يقولوا : اسمع لنا يقولوا : « راعنا » ويورون بالرعونة كما قال تعالى : « من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعـه ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا ليا بألسنتهم وطعنا فى الدين » . قال البيضاوى « ليـا بألسنتهم » : فتلابها وصرفاً للكلام إلى ما يشبه السب ، حيث وضعوا « راعنا » المشابه لما يتسابون به موضع « انظرنا » . ولا يخفى نزاهـة ساحة الصحابـة رضوان الله عليهم أجمعين أن يوروا كما كانت اليهود يورون، أو يلووا ألسنتهم كما كانوا يلوون ؛ ومعهذا تراهم نهوا عن هذه اللفظة . وما هذا إلا من باب سد الذرائع إلى المنكر ، وقطع التشبه بالكفار وهذا أصل أصيل ، تتفرع عليه مالا يحصى من الفروع .

ومن ههنا يعـلم معنى البدعـة الإضافيـــة التى ذكرها العلامة الشاطبى فى كتابـه الاعتصام ولنذكر ههنا جملة جميلة منها . قال : قد يكون اصل العمل مشروعا ولكنه يصير جاريا مجرى البدعة من باب الذرائع (إلى أن قال) ووجه دخول الابتداع ههنـا أن كل ما واظب عليـه رسول الله ﷺ من النوافل وأظهره في الجماعات فهو سنـة ، فالعمل بالنافلـة التى ليست بسنة على طريق العمل بالسنة

إخراج للنافلة عن مكانهـــا المخصوص بها شرعا ، ثم يلزم من ذلك اعتقاد العوام ومن لا علم عنده أنها سنة ، وهذا فساد عظيم ، لأن اعتقاد ما ليس بسنة ، والعمل بها على حد العمل بالسنة نحو من تبديل الشريعـــة ، كما لو اعتقد في الفرض أنه ليس بفرض ، أو بما ليس بفرض أنه فرض ، ثم عمل على وفق اعتقاده فإنه فاسد ، فهب العمل فى الأصل صحيحا ، فإخراجه عن بابـــه اعتقادا أو عملا من باب إفساد الأحكام الشرعية .

ومن ههنـا ظهر عذر السلف الصالح فى تركهم سننا قصـــداً ، لئلا يعتقد الجاهل أنها من الفرائض كالأضحية وغيرها ، كما تقدم ذلك . ولأجله أيضا نهى أكثرهم عن اتباع الآثار ، كما خرج الطحاوى وابن وضاح وغيرهما عن معزوز بن سويد الأسدى قال : وافيت الموسم مع أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، فلما إنصرفنا إلى المدينة انصرفت معه ، فلما صلى لنا صلوة الغداة فقراء فيها « ألم تركيف فعل ربك » و « لإيلاف قريش » ثم رأى ناساً يذهبون مذهباً ، فقال : أين يذهب هؤلاء ؟ قالوا : يأتون مسجدا ههنا صلى فيه رسول الله ﷺ . فقال « إنما هلك من كان قبلكم بهذا ، يتبعون آثار أنبيائهم ، فاتخذوها كنائس وبيعا . من أدركته الصلوة في شيء من هذه المساجد التى صلى فيها رسول الله ﷺ فليصل فيها ، وإلا فلا يعتمدها » .

وقال ابن وضاح : سمعت عيسى بن يونس - مفتى أهل طرسوس - يقول : أمر عمر بن الخطاب رضي الله عنه بقطع الشجرة التى بويع تحتها النبي ﷺ ، فقطعها ، لأن الناس كانـوا يذهبون فيصلون تحتها ، فخاف عليهم الفتنـة . وقال بن وضاح : وكان مالك بن أنس وغيره من علماء المدينة يكرهون إتيان تلك الآثار للنبى ﷺ ، ما عدا قباء وحده (إلى قوله) وقد كان مالك يكره كل بدعة وإن كانت فى خير . وجميع هذا ذريعة لئلا يتخذ سنة ما ليس بسنة ، أو يعد مشروعا ما ليس معروفا ؛ وقـد كان مالك يكره المجيئ إلى بيت المقدس ، خيفة أن يتخذ ذلك سنة . وكان يكره مجئ قبور الشهـــداء ، ويكره مجي قبـاء خوفا من ذلك ،

مع ما جاء في الآثار من الترغيب فيه ولكن لما خاف العلماء عاقبة ذلك تركوه .

وقال ابن كنانة وأشهب : سمعنا مالكا يقول : لما أتاه سعد ابن أبي وقاص (١) قال : وددت أن رجلى تكسرت وأنى لم أفعل (إلى أن قال) وقال سعيد بن حسان : كنت أقرأ على ابن نافع ، فلما قرأت بحديث التوسعة ليلة عاشوراء قال لى : حرق عليه ، قلت : ولم ذلك يا أبا سعد ؟ قال : خوفا من أن يتخذ سنة .

فهذه أمور جائزة أو مندوب إليها، ولكنهم كرهوا فعلها خوفا من البدعة، لأن اتخاذها سنة بأن يواظب الناس عليها مظهرين لها ، وهذا هو شأن السنة وإذا جرت مجرى السنن صارت من البدع بلا شك (انتهى كلام الشاطبي باختصار) .

قلت : وهذا هو مذهب أئمتنا الحنفية رحمهم الله تعالى ، ومن ههنا قال الحلبي في شرح المنية تحت (سجدة الشكر وما يفعل عقيب الصلوة) : فمكروه ، لأن الجهال يعتقدونه سنة أو واجبة ، وكل مباح يؤدى إليه فمكروه . وقال الشامى في مكروهات الصلوة من رد المحتار (١ : ٤٣) : إذا تردد الحكم بين سنة وبدعة كان ترك السنة أولى. ومثله فى جنائز العالمكيرية وزاد فيها: إن ما تردد بين الواجب والبدعة يأتى به احتياطا . وقال الطيبي والسيرافى في حواشيهما على المشكوة تحت حديث ابن مسعود « لا يجعل أحدكم للشيطان شيئا من صلوته ، يرى أن حقا عليه أن لا ينصرف إلا عن يمينه ؛ لقد رأيت رسول الله ﷺ كثيرا ما ينصرف عن يساره » الحديث ما نصه : فيه أن من أصر على مندوب وجعله عزما ، ولم يعمل بالرخصة ، فقد أصاب منه الشيطان ؛ فكيف من أصر على بدعة أو منكر ؟ كذا فى مجموعة الفتاوى اللكنوية (٢ : ٢٩٥) وبالجملة فسد الذرائع وقطع التشبه بالكفار باب واسع فى الدين ، تبتنى عليه ما لا يحصى من الفروع والأحكام .

---

(١) ليحرر فمن أين يأتى سعد ابن أبي وقاص رضي الله عنه مالكاً رحمه الله

وأصل ذلك كلها ما فى هذه الآية الكريمة من الدلالة الواضحة عليه .

وقال ابن العربى : يخرج منه فهم التعريض بالقذف وغيره . قال علمائنا بأنه ملزم للحد خلافا للشافعى وأبى حنيفة ، حيث قالا : إنه قول محتمل للقذف وغيره ، والحد مما يسقط بالشبهة . ودليلنا أنه قول يفهم منه القذف ، فوجب فيها الحد ، كالتصريح ؛ وقد يكون أبلغ من التصريح فى بعض المواضع فى الدلالة على المراد ، وإنكار ذلك عنادا اه (١ : ١٥) . قلنا ولكنه مع كونه أبلغ لا يكون أصرح من التصريح بحيث لا يحتمل غير المراد ، وإلا لم يكن تعريضا ، وهذا هو الشرط فى الحد ، لا بلاغة الكلام وفصاحته ؛ فلا يعرف ذلك إلا الخواص دون العوام . وغاية ما فى الآية النهى عن كلام يستعمله أهل الشرير يريدون به غير ما يريد به غيرهم ، فنهى الله تعالى المسلمين عن ذلك، لئلا يقتدى بهم الكفار فى اللفظ ويقصدون المعنى الفاسد فيه ، فيتشابها فى الظاهر . ولا دلالة فيها على مسئلة الحد بالتعريض أصلا ، فافهم وتدبر .

مباحث النسخ

قوله تعالى : « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها » الآية . قال الإمام الراغب : النسخ إزالة شئ بشي يتعقبه ، كنسخ الشمس الظل أو الظل الشمس ، والشيب الشباب . فتارة يفهم منه الإزالة ، وتارة يفهم منه الإثبات ، وتارة يفهم منه الأمران . ونسخ الكتاب : إزالة الحكم بحكم يتعقبه، قال تعالى : « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها» قيل: معناه ما نزيل العمل بها أو نحذفها عن قلوب العباد، وقيل: ما نوجده وننزله، من قولهم : نسخت الكتاب إذا كتبه عن معارضة. (قاموس) انتهى. وفى القاموس: نسخه كمنعه أزاله وغيره وأبطله ، واقام شيئا مقامه ، والشئ مسخه . وهذا الكلام كله فى موضوع النسخ فى أصل اللغة ومهما كان فى أصل اللغة معناه فإنه فى إطلاق الشرع : إنما هو بيان مدة الحكم، كذا ذكره الجصاص .

وقولـه تعالى : « أو ننسها » وقرى : « أو ننسأها » فعلى الأول هو من النسيان ، وعلى الثانى من النسأ ـ مهموزاً ـ بمعنى التـأخير ، يقال : نسأ الله فى أجلك وأجلك أخره ومده ، ومنـه النسيئة بيع الشئ بالتأخير ـ فإذا أريد به النسيان فإنما هو أن ينسيهم الله تعـالى التلاوة حتى لا يقرأ ذلك ، ويـكون على أحـد وجهين : إما أن يؤمروا بترك تلاوته فينسوه على الأيام ، وجائز أن ينسوه دفعة ويرفع من أذهانهم ، ويكون ذلك معجزة للنبي عليه الصلاة والسلام . وأما معنى قرأءة « أو ننسأها » فإنما هو بأن يؤخرها ، فلا ينزلها وينزل بـدلا منها ما يقوم مقـامها في المصلحة أو يكون أصلح للعباد منها . ويحتمل أن يؤخر إنزالهـا إلى وقت يأتى فيـأتى بـدلا منها لو أنزلها فى الوقت المتقـدم فيقوم مقامها فى المصلحة (جصاص بلفظه) .

وأما قولــه تعالى : « نأت بخير منها أو مثلها » فإنـه روى عن ابن عباس رضى الله عنـه وقتادة « بخير منها » لكم فى التسهيل والتيسير كالأمر بأن لا يولى واحـــد من عشرة فى القتال ثم قال : « الآن خفف الله عنكم » الآية « أو مثلها » كالأمر بالتوجـه إلى الكعبة بعد ما كان إلى البيت المقـــدس . وروى عن الحسن بخير منها » في الوقت في كثرة الصلاح ، « أو مثلها » فحصل من اتفاق الجميع أن المراد خير لـكم ؛ إما فى التخفيف ، أو فى المصلحـة . ولم يقل أحـــد منهم « بخير منهـا » فى التلاوة إذ غير جائز أن يقال : إن بعض القرآن خير (١) من بعض فى معنى التلاوة والنظم ، إذ جميعه معجز كلام الله (جصاص بلفظه) .

واتفقت أهل الشرائع على جواز النسخ ووقوعــه ، وخالفت اليهود غير العيسوية فى جوازه ، وقالوا : يمتنع عقلا ، وأبو مسلم الإصفهانى فى وقوعـه

(١) ولا ينافيه ما ورد أن بعض القرآن أفضل من بعض ؛ لما بين الأفضل والخير من البون البعيد، فإن الأفضل يقابله المفضول وهو أيضا لا يخلو عن فضيلة، والخير أكثر ما يقابله الشر فلا يلائم بنظم القرآن .

فقال : إنه وإن جاز عقلا لكنه لم يقع ، كذا فى الروح . وقال الجصاص : زعم بعض المتأخرين من غير أهل الفقه أنه لا نسخ فى شريعة نبينا محمد ﷺ، وأن جميع ما ذكر فيها من النسخ فإنما المراد به نسخ شرائع الأنبياء المتقدمين كالسبت والصلوة إلى الشرق والغرب. وقد كان هذا الرجل ذا حظ من البلاغة وكثير من علم اللغة ، غير محظوظ من علم الفقه وأصوله، وكان سليم الإعتقاد غير مظنون به ، غير ظاهر أمره ، ولكنه بعد من التوفيق بإظهار هذه المقاله ؛ إذ لم يسبقه إليها أحد ، بل قد عقلت الأمة سلفها وخلفها من دين الله وشريعته نسخ كثير من شرائعه ، ونقل ذلك إلينا نقلا لا يرتابون به ولا يجيزون فيه التأويل، كما قد عقلت أن فى القرآن عاما وخاصا ومحكما ومتشابها ، فكان دافع وجود النسخ فى القرآن كدافع خاصه وعامه ومحكمه ومتشابهه ، إذ كان ورود الجميع ونقله على وجه واحد . فارتكب هذا الرجل فى الآى المنسوخة والناسخة وفى أحكامها أموراً خرج بها عن أقاويل الأمة (انتهى كلام الجصاص باختصار ١ : ٦٨) .

أنواع النسخ: ثم إن فقهاء الأمة بعد اتفاقهم على وقوع النسخ فى القرآن اختلفوا فيه فى مواضع :

الأول نسخ الكتاب بالسنة وعكسه ، فقد جوزه أئمتنا الحنفية خلافا للشافعية رحمه الله ، واستدلوا بقوله تعالى : « نأت بخير منها » على عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة ؛ فإنها ليست خيرا من الكتاب البتة . وأجاب عنه الجصاص بأن هذا إغفال من قائله من وجوه : أحدها أنه غير جائز أن يكون المراد « بخير منها » فى التلاوة والنظم لاستواء الناسخ والمنسوخ فى إعجاز النظم . والآخر اتفاق السلف على أنه لم يرد النظم، لأن قولهم فيه على أحد المعنيين : إما التخفيف أو المصلحة ، وذلك يكون بالسنة كما يكون بالقرآن ، ولم يقل أحد منهم أنه أراد التلاوة . فدلالة هذه الآية على جواز نسخ القرآن بالسنة أظهر من دلالتها على امتناع جوازه بها (جصاص ١ : ٦٨) .

ولما ثبت أن النسخ فى اصطلاح الشرع بيان مدة الحكم انحل الإشكال عن

نسخ الكتاب بالسنة وعكسه ؛ فإن السنة عامتها بيان للكتاب بلا خلاف ، وكذلك الكتاب قد يبين مدة حكم شرع على لسان الرسول ﷺ . وما قيل: إن في نسخ الكتاب بالسنة مظنة تهمة على الرسول ﷺ، وفى عكسه تنقيص لشأنه فى الظاهر ، فمنشأه الغلط فى معنى النسخ الاصطلاحى، والتخلص من أمثال هذه الأوهام والأغاليط مما لا يمكن كما ترى .

والاختلاف الثانى أن بعضهم لا يجوزون أن يكون الناسخ أشق ، مستدلا بقوله تعالى: « بخير منها أو مثلها » وقد ظهر وهنه مما ذكرناه من كلام الجصاص من أن المراد بالخيرية والمثلية يحتمل المعنيين التخفيف أو المصلحة ، ولا يخفى أن الأشق ربما يكون أصلح .

والثالث أن الزيادة على النص نسخ أم لا ؟ فأقره الحنفية وأنكره الشوافع . وتقريره على ما فى التوضيح أن المختلف فيها بيننا وبينهم زيادة الجزء وزيادة الشرط ، وأما زيادة الجزء فإما تكون بثلاثة أمور : الأول بالتخيير فى اثنين بعد ما كان الواجب واحداً ، فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد . والثانى بالتخيير فى الثلثة بعد ما كان الواجب أحد إثنين ، فالزيادة ههنا حرمة ترك أحد هذين الأثنين . والثالث بإيجاب شئ زائد ، فالزيادة ههنا ترفع أجزاء الأصل. وأما زيادة الشرط فإنها ترفع أجزاء الأصل (توضيح بلفظه) . وبالجملة فزيادة الجزء والشرط يستلزم رفع حكم شرعى البتة ، ولا معني للنسخ سواه على ما عرفت، فدلت الآية بلفظ النسخ على ما ذهب إليه الحنفية رحمهم الله تعالى . والله سبحانه وتعالى أعلم .

حكم المساجد ودخول أهل الذمة فيها

المساجد وقف للمسلمين عامة : قوله تعالى : « مساجد الله » يقتضى أنها لجميع المسلمين عامة الذين يعظمون الله تعالى . وهذا حكمها بإجماع الأمة على أن البقعة إذا عينت للصلاة خرجت عن جملة الأملاك المختصة بربها ، فصارت عامة

لجميع المسلمين بمنفعتها ومسجديتها ، فلو بنى الرجل فى داره مسجدا وحجره عن الناس واختص به لنفسه لبقى على ملكه ولم يخرج إلى حد المسجدية ، ولو أباحه للناس كلهم لكان حكمه حكم سائر المساجد العامة ، وخرج عن اختصاص الأملاك . وقوله تعالى : « أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين » يعنى إذا استولى عليها المسلمون وحصلت تحت سلطانهم ، فلا يتمكن الكافر حينئذ من دخولها ، يعنى إن دخلوها فعلى خوف من إخراج المسلمين لهم منها ، وأذيتهم على دخولها . وهذا يدل أنه ليس للكافر دخول المسجد بحال اه من ابن العربى (ص ١٥) . وأقر الجصاص دلالة الآية على ذلك ، وقال : وأصحابنا يجيزون لهم دخول المسجد ، وسنذكر ذلك فى مواضعه انتهى (١ : ٦١) .

وجه تجويز أبى حنيفة دخول أهل الذمة المساجد: قال فى الروح: وإنما جوز أبو حنيفة دخول أهل الذمة المساجد لهذه الآية ، فإنها تفيد دخولهم بخشية وخشوع (وأهل الذمة كذلك يدخلون ، وأما أهل الحرب فليس لهم ذلك إلا أن يأذن لهم المسلمون ويدخلوا كأهل الذمة بخشية وخضوع) وقد صح أن وفد ثقيف قدموا عليه عليه الصلوة والسلام فأنزلهم المسجد ، وصح عنه ﷺ أنه قال يوم الفتح : « من دخل دار أبى سفيان فهو آمن ، ومن دخل الكعبة فهو آمن » . وأما قوله تعالى : « إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا » فالمراد به النهى عن دخولهم الحرم بقصد الحج (بدليل قوله ﷺ : « و لا يحجن بعد العام مشرك ولا يطوفن بالبيت عريان » وإلا فهو محمول على التنزيه ، فافهم .

حكم القبلة

قال الجصاص : اختلف أهل العلم فيمن صلى فى سفر مجتهدا إلى جهة ثم تبين أنه صلى لغير القبلة ، وقال أصحابنا جميعا ، والثورى : إن وجد من يسأله فيعرفه جهة القبلة فلم يفعل لم تجز صلاته ، لأن هذا ليس موضع اجتهاد ، وإنما أجزنا صلاة من اجتهد فى الحال التى يسوغ الاجتهاد فيها ، وإذا وجد من

يسئله عن جهة القبلة لم يكلف أن يصلى باجتهاده ؛ وإنما كلف المسئلة عنها . فإذا لم يجد من يعرفه جهتها فصلاها باجتهاده أجزأته صلاته، سواء صلاها مستدبر القبلة، أو مشرقا ، أو مغربا عنهـا . وروى نحو قولنا : عن مجاهد، وسعيد بن المسيب، وإبراهيم، وعطاء، والشعبى. وقال الحسن ، والزهرى ، وربيعة: يعيد فى الوقت : فإذا فات الوقت لم يعد . وهو قول مالك رحمه . وروى عنه إنما يعيد فى الوقت إذا صلاها مستدبر القبلـة ، أو شرق، أو غرب ؛ وإن تيامن قليلا أو تياسر قليلا فلا إعـادة عليـه . وقـال الشـافعى رحمه الله : من اجتهـد فصلى إلى المشرق ثم رأى القبلة فى المغرب استأنف ، فإن كانت شرقـا ثم رأى أنه منحرف ، فتلك جهة واحدة وعليه أن ينحرف ويعيد بما مضى.

من اشتبه عليه القبلة فصلى باجتهاده جازت صلوته إلى أى جهة صلاها :

قال الجصاص : ظاهر الآيـة يدل على جوازها إلى أى جهـة صلاها ، وذلك أن قوله تعالى : « فثم وجه الله » معناه فثم رضوان الله، وهو الوجه الذى أمر ثم بالتوجه إليه ، وقد روى فى حديث عامر بن ربيعة وجابر اللذين قدمنا أن الآية فى هذا أنزلت انتهى (١ : ٣٣) .

قلت: حديث عامر أخرجه الترمذى عنه بلفظ: كنا مع النبى ﷺ فى سفر فى ليلة مظلمة ، فلم ندر أين القبلة ؟ فصلى كل رجل منا على خياله . فلما أصبحنا ذكرنا ذلك لرسول الله ﷺ ، فنزل: « فأينما تولوا فثم وجه الله » . وفيه أشعث بن سعيد السمان ، قال الترمذى : يضعف في الحديث ، وقال البخارى : ليس بمتروك ولا بالحافظ عندهم ، وقـال ابن عدى : مع ضعفه يكتب حديثه ، وقال الفلاس : كان لا يحفظ وهو رجل صدق ، كما في التهذيب . ومثله يكون حسن الحديث فى الدرجة الثانية .

وفى الباب عن معاذ بن جبل ، رواه الطبرانى ولم يعلـه الهيثمى فى مجمع الزوائد بشىء، وعن جابر بن عبد الله عند الحاكم فى المستدرك وقال: هذا حديث

محتج برواته كلهم غير محمد بن مسلم ، فإني لا أعرفه بعدالة ولا جرح . وتعقبه الذهبي وقال هو أبو سهل واه ، انتهى . كذا في الإعلاء (٢ : ١٣٦) قلت : تابعه عبدالملك بن أبي سليمان العزرمي عن عطاء عن جابر بنحوه عند الجصاص في الأحكام له . وعبد الملك هذا صدوق من رجال مسلم والأربعة .

وفي الباب عن طلق بن علي أن قوما خرجوا في سفر ، فصلوا فتاهوا عن القبلة، فلما فرغوا تبين لهم أنهم كانوا على غير القبلة فذكروا ذلك لرسول الله ﷺ فقال : « تمت صلوتكم » . وروى ابن لهيعة عن بكر بن سوادة عن رجل سأل ابن عمر عمن يخطيء القبلة في السفر ويصلي قال : « فأينما تولوا فثم وجه الله (١ : ٦٢) .

فهذه آثار عديدة يقوى بعضها بعضا ـ قد يحسن الحديث بتعددها ، كما قاله القاري في شرح النقاية (١ : ٦٦) ـ تدل على أن سبب نزول الآية كان صلاة هؤلاء الذين صلوا إلى غير القبلة اجتهادا . فإن قيل : روى أنها نزلت في التطوع على الراحلة (قاله ابن عمر ، وسنده صحيح كما في الأحكام لابن العربي (١ : ١٦) وروى أنها نزلت في بيان القبلة . قلنا : لا يمتنع أن يتفق هذه الأحوال كلها ، ونزلت الآية في جميعها ؛ فلا منافاة في تعدد أسباب النزول . والله تعالى أعلم . وإذ تقرر ذلك فقوله تعالى : « أينما تولوا فثم وجه الله » عموم في كل جهة ، سواء كان مستدبر القبلة أو مشرقا عنها أو مغربا ، فلا معنى لتخصيص شيء منها بلا دليل .

عتق الولد إذا ملكه أبوه

قال الجصاص : قوله تعالى : « وقالوا اتخذ الله ولدا ، سبحانه ، بل له ما في السموات والأرض » فيه دلالة على أن ملك الإنسان لا يبقى على ولده ، لأنه تعالى نفى الولد بإثبات الملك بقوله : « بل له ما في السوات والأرض » يعني ملكه وليس بولده ، فاقتضى ذلك عتق ولده عليه إذا ملكه . وقد حكم النبي ﷺ

تمثل ذلك فى الوالد إذا ملكه ولده فقال عليه السلام : « لا يجزى ولد والده إلا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه » . فدلت الآية على عتق الولد إذا ملكه أبوه ، واقتضى خبر النبي ﷺ عتق الوالد إذا ملكه ولده .

وقال بعض الجهال : إذا ملك أباه لم يعتق عليه حتى يعتقه ، لقوله : « فيشتريه فيعتقه » وهذا يقتضى عتقا مستأنفا بعد الملك . فجهل حكم اللفظ فى اللغة والعرف جميعا ، لأن المعقول منه فيشتريه فيعتقه بالشرى ، إذ قد أفاد أن شراه موجب لعتقه . وهذا كقول النبي ﷺ : « الناس غاديان : فبائع نفسه فموبقها ، ومشتر نفسه فمعتقها» يريد أنه معتقها بالشرى لا باستئناف عتق بعده انتهى (١: ٦٦)

قلت : ولو استدل لذلك بقوله ﷺ : « من ملك ذارحم محرم فهو حر » لكان أحسن . والحديث رواه أحمد ، وأبو داؤد ، والنسائى ، وابن ماجه ، والحاكم وقال : على شرطها وأقروه ، كما فى العزيزى (٣ : ٣٦٤) .

خلال الفطرة

قال ابن العربى فى قوله تعالى : « وإذا بتلى إبراهيم ربه بكلمات » الآية : ما تلك الكلمات ؟ وقد اختلف العلماء فيها اختلافا كثيرا ، لبابه قولان : أحدهما أنها شريعة الإسلام ، فأكملها إبراهيم عليه السلام . قال ابن عباس : « ما قام أحد بوظائف الدين مثله » يعنى - والله أعلم - قبله ، فقد قام بها بعده كثير من الأنبياء وخصوصا سيدنا محمدا ﷺ ، الثانى أنها الفطرة التى أوعز الله تعالى بها إليه ورتبها عليه . وروت عائشة رضى الله عنها فى الصحيح عن النبى ﷺ أنه قال : « عشر من الفطرة : قص الشارب ، وإعفاء اللحية ، والسواك ، واستنشاق الماء ، وقص الأظفار ، وغسل البراجم ، وحلق العانة ، ونتف الإبط ، وانتقاص الماء - ونسيت العاشرة إلا أن تكون المضمضة » . وروى عمار بن ياسر الحديث وقال : " والاستنشاق " وزاد " الختان " وذكر " الانتضاح " بدل " انتقاص الماء " .

وقد قال بعض علمائنا : إن معنى قولـه : إنها من الفطرة يعنى من السنـة . وإنا نقول : إنها من الملة ، وقد روى أن إبراهيم ابتلى بها فرضا ، وهى لنا سنة . والذى يصح أن إبراهيم عليه السلام ابتلى بها تكليفا غير معين من الفرض أوالندب فى جميعها أو انقسام الحال فيها ، وقد اتفقت الأمـة على أنها من الملة ، واختلفوا فى مراتبها . فأما قص الشارب ، وإعفاء اللحية فمخالفـة للأعاجم ، فإنهم يقصون لحاهم ويوفرون شواربهم أو يوفرونهما معاً. وأما الختان فقد اختلف العلماء فيه فرأى الشافعى أنه سنة، لما قرن به من إخوته فى هذا الحديث ، ورأى مالك أنه فرض؛ لأنه تكشف له العورة ؛ ولا يباح الحرام إلا للواجب انتهى ملخصا (١: ١٦) .

قلت : فلا يتم الاستدلال بقوله : « عشر من الفطرة على كون الكل سنة غير واجبة، كما زعمه بعض الجهال فى زماننا ، قالوا : إعفا اللحية وقص الشارب سنة لا يفسق تاركها ، لأن المراد بالفطرة الملـة ؛ فإن لفظة السنة فى لسان الشارع أعم من السنة فى اصطلاح الأصوليين .

دليل وجوب إعفاء اللحية وقص الشارب : وقـد قـام الدليل على وجوب إعفاء اللحية وقص الشارب، وهو ما رواه أحمد والنسائى والترمذى وقال: حديث صحيح عن زيـد بن أرقم رضى الله عنـه قال : قال رسول الله ﷺ : « من لم يأخذ من شاربـه فليس منا » وهـذا وعيد لا يرد مثله إلا على ترك الواجب . وعن أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ : « جزوا الشوارب وارخوا اللحى ، خـالفوا المجوس » رواه أحمد ومسلم . وعن ابن عمـر عن النبي ﷺ : « خالفوا المشركين وفروا اللحى واحفوا الشوارب » متفق عليـه ، زاد البخارى: « وكان ابن عمر إذا حج أواعتمر قبض على لحيتـه ، فما فضل أخذه » كذا فى النيل (١ : ١١١) . والأمر للوجوب، كما تقرر فى الأصول . والمراد بالمشركين فى حديث ابن عمر المجوس كما ورد فى حديث أبى هريرة عند مسلم، فإنهم كانوا يقصون لحاهم ومنهم من كان يحلقها ، قاله الحافظ فى الفتح (١٠ : ٢٩٦) .

وفيه أيضا : قال أبو شامـة : وقد حدث قوم يحلقون لحاهم وهو أشد م

نقل عن المجوس أنهم كانوا يقصونها (١٠ : ٢٩٧) . وفيه أيضا من رواية ميمون بن مهران عن عبد الله بن عمر قال : ذكر رسول الله ﷺ المجوس فقال: « إنهم يوفون سبالهم ويحلقون لحاهم فخالفوهم » قال : فكان ابن عمر يستقرض سبلته فيجزها كما يجز الشاة أو البعير . أخرجه الطبرى والبيهقى (١٠ ٢٩٦) .

إن الأخذ من اللحية وهى دون القبضة لم يبحه أحد: وقال العلائى فى كتاب الصوم من الدر قبيل فصل العوارض : إن الأخذ من اللحية وهى دون القبضة - كما يفعله بعض المغاربة و مخنثة الرجال - لم يبحه أحد، وأخذ كلها فعل يهود الهنود ومجوس الأعاجم انتهى . فحيث أدمن على فعل هذا المحرم يفسق وإن لم يكن ممن يستخفونه ولا يعدونه قادحا للعدالة انتهى ، من تنقيح الفتاوى الحامدية (١ : ٣٦٩) . ولما بعث باذان اليمن كتاب كسرى إلى النبي ﷺ مع قهرمانه وبعث معه رجلا آخر من الفرس ، فلما قدما عليه ﷺ المدينة ، وكانا على زى الفرس من حلق لحاهم وإعفاء شواربهم ، كره ﷺ النظر إليهما ، ثم قال لهما : ويلكما : من أمركما بهذا ، قالا : أمرنا ربنا - يعنيان كسرى - فقال رسول الله ﷺ : « ولكن أمرنى ربى بإعفاء لحيتى وقص شاربى » الحديث . كذا فى السيرة الحلبية (٣ : ٧) وفيه دلالة وأى دلالة على أنه ﷺ كره ذلك للكفار فضلا عن المسلمين، وكره النظر إلى من حلق اللحية ووفر الشوارب . وفيه أيضاً أن ذلك لم يكن من عوائد العرب ، فلم ينقل قط أنه ﷺ كره النظر إلى أحد من العرب لأجل زيه . وفى ذلك أوضح دليل على حرمة الفعل وشناعته، فافهم ولاتكن من الجاهلين .

عصمة الأنبياء عليهم السلام

قوله تعالى : « قال إنى جاعلك للناس إماما ، قال : ومن ذريتى ، قال : لا ينال عهدى الظالمين » الإمام اسم للقدوة الذى يؤتم به، وهو بحسب المفهوم وإن كان شاملا للنبي والخليفة وإمام الصلوة ، بل كل من يقتدى به فى شئ ولو

باطلا ؛ إلا أن المراد به ههنا النبي المقتدى به ، فإن من عداه لكونه مأموم النبي ليست إمامته كإمامته ، ولأن الله تعالى أسند هذا الجعل إلى نفسه خاصة، وهو يليق بالنبوة لأن الإمامة المتنازع فيها مسند إلى جعل الناس ، لأنها شورى . وإذا تقرر أن المراد بالإمامة النبوة فهى المرادة بالعهد فى قوله : « لا ينال عهدى الظالمين » لكونه فى جواب قول إبراهيم : « ومن ذريتى » أى اجعل بعض ذريتي إماما أيضاً . وإنما عبر عنها بالعهد للإشارة إلى أنها أمانة الله تعالى وعهده الذى لايقوم به إلا من شاء الله تعالى من عباده .

دليل عصمة الأنبياء عن الكبائر قبل النبوة : وفيه دلالة على عصمة الأنبياء عن الكبائر قبل البعثة لأن كل ذنب ظلم ، لأنه تجاوز عن الحق وتعد عليه ؛ وكثير من الذنوب يسمى ظلما فى الشرع . فدلت الآية على أن نيل النبوة لا يجامع الظلم السابق ، فإذا تحقق النيل كما فى الأنبياء علم عدم اتصافهم حال النيل بالظلم السابق .

والقول بأن المتبادر من الظلم الكفر ، لأنه الفرد الكامل من أفراده ، كما فى الروح ، يرده كونه فى جواب من سأل النبوة لبعض ذريته ، ويبعد منه كل البعد أن يسأ لها للمؤمن منهم والكافر جميعا ؛ فإن عدم صلاحية الكافر لها مما لا يخفى على مؤمن عامى فضلا عن نبي جليل مثل إبراهيم الخليل صلوة الله وسلامه عليه . فالحق أن المراد بالظلم خلاف العدل ، فكل نبي معصوم عن الكبائر من الذنوب . فما نقل عن الأنبياء مما يشعر بكذب أو معصية فما كان منقولا بطريق الآحاد فمردود ، وما كان منقولا بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره إن أمكن ؛ وإلا فمحمول على ترك الأولى ، أو كونه قبل النبوة . وتفصيل ذلك فى الكتب المبسوطة . كذا فى الأحمدية (ص : ٢٧) . ومن أصحابنا من جعل الآية دليلا على أن الفاسق لا يصلح للخلافة ، ومبنى ذلك حمل العهد على الإمامة ، وجعلها شاملة للنبوة والخلافة وحمل الظالم على من ارتكب معصية مسقطة للعدالة .

الجواب عن استدلال الشيعة على نفى إمامة الصديق وصاحبيه : واستدل بها

بعض الشيعة على نفى إمامة الصديق وصاحبيه رضى الله تعالى عنهم ، حيث أنهم عاشوا مدة مديدة على الشرك وإن الشرك لظلم عظيم ، والظالم بنص الآية لا تناله الإمامة . وأجيب بأن غاية ما يلزم أن الظالم فى حال الظلم لا تناله ، والإمامة إنما نالتهم - رضى الله عنهم - في وقت كمال إيمانهم وغاية عدالتهم . وأنت خبير بأن مبنى الاستدلال حمل العهد على الأعم من النبوة والإمامة التى يدعونها ، ودون إثباته خرط القتاد .

أحكام الحرم

قوله تعالى : « وإذا جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا » إنما هو حكم منه بذلك لا خبر ، وكذلك قوله تعالى : « ومن دخله كان أمنا » . كل هذا من طريق الحكم لا على وجه الإخبار بأن من دخله لم يلحقه سوء ، لأنه لو كان خبرا لوجد مخبره على ما أخبر به ، وقد قال في موضع آخر : « ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه ، فإن قاتلوكم فاقتلوهم » فأخبر بوقوع القتال فيه ، فدل أن الأمر المذكور إنما هو من قبل حكم الله تعالى بالأمن فيه ، وأن لا يقتل العائذ به واللاجئ إليه . وكذلك كان حكم الحرم منذ عهد إبراهيم عليه السلام إلى يومنا هذا ، وقد كانت العرب فى الجاهلية تعتقد ذلك للحرم وتستعظم القتل فيه ، على ما كان بقى فى أيديهم من شريعة إبراهيم عليه السلام . وأخبر النبى ﷺ (فى غير ما حديث صحيح) أن الله حرمها يوم خلق السموات والأرض ، وحظر فيها سفك الدماء ، وأن حرمتها باقية إلى يوم القيامة . وأخبر أن من تحريمها تحريم صيدها وقطع الشجر والكلأ ، ومع ما حرم الله تعالى من حرمتها بالنص فإن من آياتها ما يشاهد فيها من أمن الصيد فيها ، وذلك أن سائر بقاع الحرم مشبهة لبقاع الأرض ، ويجتمع فيها الظبي والكلب ، فلا يهيج الكلب الصيد ولا ينفر منه ، حتى إذا خرجا من الحرم عدا الكلب عليه عاد هو إلى النفور والهرب . وذلك دلالة على توحيد الله سبحانه وتعالى . وقد روى عن جماعة من الصحابة

حظر صيد الحرم وشجره ، ووجوب الجزاء على قتله أو قطعه . انتهى ملخصا من الجصاص (١ : ٧٤) .

حكم القتل والقتال بالحرم : واستدل بـه على تحريم القتل والقتال بالحرم ، فأما القتل فنقل بعضهم الاتفاق على جواز إقامـة حد القتل فيها على من أوقعه فيها ، وخص الخلاف بمن قتل فى الحل ثم لجأ إلى الحرم . وممن نقل الإجماع على ذلك ابن الجوزى . واحتج بعضهم بقتل ابن الخطل بها ، ولا حجة فيه ، لأن ذلك كان في الوقت الذى أحلت فيه للنبى ﷺ . وزعم ابن حزم أن مقتضى قول ابن عمر وابن عباس وغيرهما أنه لا يجوز القتل فيها مطلقا ، ونقل التفصيل عن مجاهد وعطاء .

لا يقام حد القتل على من جنى فى الحل وعاذ بالحرم : وقال أبو حنيفة : لا يقتل (العائذ بالحرم ، واللاجئ إليـه بعد ماجنى فى الحل) فى الحرم حتى يخرج إلى الحل باختياره ، لكن لا يجـالس ولا يكلم ويوعظ ويذكر . وقال أبو يوسف ، يخرج مضطرا إلى الحل . وفعله ابن الزبير . وروى ابن أبى شيبة من طريق طاوس عن ابن عباس: « من أصاب حدا ثم دخل الحرم لم يبايع » (وهو حجة لأبى حنيفـة ظاهرة) . وعن مالك والشافعى : يجوز إقامة الحد مطلقا ، لأن العاصى هتك حرمة نفسه فأبطل ما جعل الله لـه من الأمن (قلنا : لكنه لم يهتك حرمة الحرم حيث لجأ إليها بعد مـا جنى فى الحل ، فلم يبطل ما جعل الله له من الأمن ، وإنما يكون ذلك إذا أصاب حدا فى الحرم ، والمؤمن العاصى أولى بالأمن من المشرك اللاجئ إلى الحرم ، وقد اتفقوا على أنـه لا يقتل بالحرم لكونه مشركاً حتى يخرج إلى الحل . وبـه ظهر الجواب عن قول ابن العربى فى الأحكام : إن الإسلام الذى هو الأصل وبه اعتصم الحرم لا يمنع من إقامـة الحدود والقصاص ، وأمر لا يقتضيه الأصل أحـرى أن لا يقتضيه الفرع اه . قلنـا : الكفر والشرك الذى هو الأصل فى إبطال عصمة النفس لايبطل عصمة من لجأ إليه من المشركين،

فالإسلام أحرى أن لا يبطل عصمة من لجأ إليه من المسلمين بعد ما جنى فى الحل فافهم) .

وأما القتال فقال الماوردى : من خصائص مكة أنلا يحارب أهلها، فلو بغوا على أهل العدل فإن أمكن ردهم بغير قتال لم يجز ، وإن لم يمكن إلا بالقتال فقال الجمهور : يقاتلون ، لأن قتال البغاة من حقوق الله تعالى ، فلا يجوز إضاعتها . وقال آخرون : لا يجوز قتالهم (إذا أمن أهل العدل من شرهم ولم يخافوهم على أنفسهم) بل يضيق عليهم إلى أن يرجعوا إلى الطاعة انتهى ملخصا من فتح البارى (٤ : ٤١) . ومن أراد البسط فليراجع أبواب الجهاد من إعلاء السنن . وعزى ابن العربى إلى أبى حنيفة وجماعة من فقهاء الأمصار أنه لا يقتل به الكافر ، ولا يقتص فيه من القاتل ، ولا يقام الحد على المحصن والسارق مطلقا ، وهو عند أبي حنيفة والجمهور مقيدبمن ارتكب الحد في الحل ثم لجأ إلى الحرم ، واتفقوا على جواز إقامة الحد فيها على من أوقعه فيها ، كما ذكره ابن الجوزى فافهم .

وجوب الركعتين بعد الطواف

قال ابن العربى فى أحكام القرآن له فى قوله تعالى : « واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى » فمن الناس من حمله على عمومه فى مناسك الحج كلها ، والأكثر حمله على الخصوص فى بعضها . وقال : معناه : موضعا للصلاة المعهودة ، وهو الصحيح ، ثبت من كل طريق أن عمر رضى الله عنه قال : وافقت ربى فى ثلث : قلت: يا رسول الله لو اتخذت من مقام إبراهيم مصلى : فنزلت « واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى » الحديث . فلما قضي النبي ﷺ طوافه مشى إلى المقام المعروف اليوم وقرأ « واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى » وصلى فيه ركعتين ، وبين ذلك أربعة امور : الأول أن ذلك الموضع هو المقام المراد فى الآية الثانى أنه بين الصلوة ، وأنها المتضمنة للركوع والسجود لا مطلق الدعاء ، والثالث أنه عرف

وقت الصلوة فيه - وهو عقب الطواف - وغيره من الأوقات مأخوذ من دليل آخر . الرابع أنه أوضح أن ركعتى الطواف واجبتان فمن تركهما فعليه دم . انتهى (١ : ١٨) .

وقال الجصاص : فلما تلا عليه الصلوة والسلام عند إرادته الصلوة خلف المقام « واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى » دل ذلك على أن المراد بالآية فعل الصلوة بعد الطواف، وظاهره أمر، فهو على الوجوب انتهى . (١: ٧٤) . وأورد عليه أن الأمر فى الآية إنما هو باتخاذ المصلى لا بالصلاة، والاتخاذ ليس بواجب إجماعاً، فالاستدلال بالآية على وجوب ركعتى الطواف متعذر . ولقائل أن يقول : إن الاستدلال إنما هو بمجموع الآية والأثر ، وظاهره وجوب الاتخاد والصلاة جميعا ، وقد قام الدليل على عدم وجوب الاتخاذ ؛ فقد أخرج البخارى عن أم سلمة قال لها رسول الله ﷺ : « إذا أقيمت صلاة الصبح فطوفى على بعيرك والناس يصلون » ففعلت ذلك ، فلم تصل حتى خرجت . فدل على جواز صلاة الطواف خارجا من المسجد؛ إذ لو كان كونها خلف المقام شرطا لازما لما أقرها النبى ﷺ على ذلك - وأخرج مالك: أخبرنا ابن شهاب أن حميد بن عبد الرحمن (القارئ) أخبره أن عبد الرحمن أخبره أنه طاف مع عمر بن الخطاب بعد صلوة الصبح بالكعبة ، فلما قضى صلوته نظر فلم ير الشمس فركب ولم يسبح حتى أناخ بذى طوى فسبح بذى طوى انتهى . وهذا بمحضر من الصحابة، فدل على جواز صلاة الطواف خارجا من المسجد إجماعا .

قال ابن المنذر : احتملت قراءته ﷺ «واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى» حين صلى ركعتى الطواف خلف المقام أن تكون صلاة الركعتين خلف المقام فرضا، لكن أجمع أهل العلم على أن الطائف تجزئه ركعتا الطواف حيث شاء انتهى من فتح البارى (٣: ٣٩٠) ولم يوجد ما يدل على عدم وجوب الصلاة ؛ فقلنا بوجوبها بعد الطواف ، بمقتضى دلالة الآية والأثر فافهم . ومن أراد البسط فليراجع كتاب الحج من إعلاء السنن » .

حكم الطواف

قال الجصاص : ولما قال تعالى : « طهرا بيتى للطائفين » وقال فى آية أخرى : « وليطوفوا بالبيت العتيق » اقتضى ذلك الطواف بجميع البيت . وروى هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت قال رسول الله ﷺ « إن أهل الجاهلية اقتصروا فى بناء الكعبة ، فادخلى الحجر وصلى عنده » (أخرجه الجماعة بألفاظ مختلفة ، وهو حديث متفق عليه) .

يجب الطواف من وراء الحطيم : ولذلك طاف النبى ﷺ وأصحابه حول الحجر ليحصل اليقين بالطواف بجميع البيت ، ولذلك أدخله ابن الزبير فى البيت لما بناه حين احترق ، ثم لما جاء الحجاج أخرجه منه انتهى (١: ٨٠) . وروى الحاكم عن ابن عباس ـ وقال : حديث صحيح الإسناد ـ قال : الحجر من البيت لأن رسول الله ﷺ طاف بالبيت من ورائه . قال الله تعالى : « وليطوفوا بالبيت العتيق » (زيلعى ١ : ٨٨) . فلعل ابن عباس فسر العتيق بالقديم ، وأشار إلى أن من طاف داخل الفرجة لا يصح طوافه ، لكونه لم يطف جزء من البيت القديم وإن كان قد طاف بالبيت الجديد الذى اقتصرت قريش فى بناءه ، والله أعلم . وقال بعد ذكر الآثار فى تاويل قوله: « للطائفين والعاكفين » ما نصه: فالواجب إذا حمله على فعل الطواف فيكون قوله : « والعاكفين » من يعتكف فيه . وهذا يحتمل وجهين: أحدهما الاعتكاف المذكور في قوله: « وأنتم عاكفون فى المساجد » والوجه الآخر المقيمون بمكة اللائذون به .

الطواف للغرباء أفضل من الصلوة تطوعا : وهو على قول من تأول قوله: « الطائفين » على الغرباء ، يدل على أن الطواف للغرباء أفضل من الصلاة . وأفاد جواز الاعتكاف فيه بقوله : « والعاكفين » وأفاد فعل الصلوة فيه أيضا ، وبحضرته فرضا كانت أو نفلا : إذ لم تفرق الآية بين شيء منها . وهو خلاف قول مالك فى امتناعه من جواز فعل الصلاة المفروضة فى البيت : وقد دل أيضا

على جواز الجوار بمكة ، لأن قوله : « والعاكفين » يحتمله إذا كان اسما للبث ، وقد يكون ذلك من المجاز ، على أن عطاء وغيره تأوله على المجاورين . ودل أيضا على أن الطواف قبل الصلوة ، لما تأوله عليه ابن عباس . فإن قيل : لا دلالة فى اللفظ على الترتيب لأن الواو لا توجبه . قلنا : قد اقتضى اللفظ فعل الطواف والصلوة جميعا ، وإذا ثبت طواف مع صلاة فالطواف لا محالة مقدم عليها ، لفعل النبي ﷺ ، ولإتفاق أهل العلم على تقديمه عليها انتهى . (١ : ٧٦) . قلت : لو دلت الآية على ذلك لدلت على تقديم الاعتكاف على الصلوة أيضا ، ولا قائل به ، فالأولى الاستدلال على ذلك بالأثر والإجماع فقط .

جواز الصلوة فى البيت فرضا أو نفلا : فإن قيل : لا دلالة فى اللفظ على جواز فعل الصلاة فى البيت ، كما لا دلالة فيه على جواز الطواف فيه ؛ وإنما دل على فعله خارج البيت ، فكذلك دلالته مقصورة على جواز الصلاة إلى البيت متوجها إليه . قلنا : ظاهر قوله تعالى : « طهرا بيتى للطائفين والعاكفين والركع السجود » قد اقتضى فعل ذلك فى البيت ؛ كما دل على جواز فعل الاعتكاف فيه ، لأنه تعالى قد أمر بتطهير البيت نفسه لهذه الأعمال ؛ لا بتطهير ما حوله . وإنما خرج منه الطواف به بدليل الاتفاق ، ولأنا إنما أمرنا بالطواف به ، لا بالطواف فيه ، بقوله تعالى : « وليطوفوا بالبيت العتيق » . ومن طاف فى جوفه لا يسمى طائفا به ؛ ومن صلى داخل البيت يتناوله الإطلاق بفعل الصلاة فيه . فإن قيل كما قال الله تعالى : « وليطوفوا بالبيت العتيق » (فحظر الطواف في جوف البيت) كذلك قال : « فول وجهك شطر المسجد الحرام » وذلك يقتضى فعل الصلوة خارج البيت موجها إلى شطره . قلنا : من كان فى جوف البيت هو متوجه شطر البيت لأن شطره ناحيته ، ولا محالة أن من كان فيه فهو متوجه إلى ناحيته . ألا ترى أن من كان خارج البيت فتوجه إليه فإنما يتوجه إلى ناحية منه دون جميعه ، وكذلك من كان في البيت فهو متوجه شطره .

أنواع الطواف وأحكامها : قال الجصاص : والذى تضمنته الآية من

الطواف عام فى سائر ما يطاف من الفرض والواجب والندب ، فالفرض هو طواف الزيارة بقوله تعالى : « وليطوفوا بالبيت العتيق » بعد قوله : « ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم » والطواف الذى يكون عقيب قضاء التفث وإيفاء النذر بالهدايا والأضاحى هو طواف الزيارة كما هو معروف) . والواجب هو طواف الصدر ، ووجوبه مأخوذ من السنة بقوله عليه الصلوة والسلام : « من حج البيت فليكن آخر عهده بالبيت الطواف » . والمسنون والمندوب إليه - وليس بواجب - طواف القدوم للحج ، فعله النبى ﷺ حين قدم مكة حاجاً - فأما طواف الزيارة فلا ينوب عنه شئ يبقى الحاج محرما من النساء حتى يطوفه . وأما طواف الصدر فإن تركه يوجب دما إذا رجع الحاج إلى أهله ولم يطفه : وأما طواف القدوم فإن تركه لا يوجب شيئا . والله تعالى أعلم بالصواب انتهى (١ : ٧٨) ومن الواجب أيضا طواف العمرة لمن أهل بها مع الحج أو منفردة عنه .

ومن أراد البسط فى حكم الطواف وكيفيته فليراجع كتاب الحج من اعلاء السنن، والحمد لله ذى الطول والمنن ، وهو المسئول أن يتقبل منا بقبول حسن ، ويوفقنا للعود إلى بيته الحرام والطواف به والصلوة والاعتكاف فيه مع الخير باتباع السنن والسلامة من الفتن ، ويرزقنا زيارة بيت رسوله الذى وضع عنا الإصر والأغلال والمحن ، صلى الله تعالى عليه وعلى آله وأصحابه أبد الدهر والزمن ، وسلم تسليما كثيراً كثيرا .

قوله تعالى :

« وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس » الآية .

أخرج الطبرى فى تفسيره بسند صحيح عن الأعمش عن أبى صالح (١) عن أبى سعيد « وكذلك جعلنا كم أمة وسطاً » قال : عدولا . ومثله عن أبى صالح عن أبى هريرة . وروى كذلك عن مجاهد وقتادة ، والربيع ، وعطاء ، وعبد الله بن كثير بأسانيد جياد ، وعن ابن عباس بسند ضعيف ، ورواه مرفوعا بسند واه انتهى (١ : ٥-٦) . وقال الجصاص : قال أهل اللغة : الوسط العدل ، وهو الذى بين المقصر والغالى ، وقيل : هو الخيار ، والمعنى واحد ؛ لأن العدل هو الخيار ؛ قال : زهير :

هم وسط يرضى الأنام بحكمهم إذا طرقت إحدى الليالى بمعظم

انتهى (١ : ٨٨)

لابد من العدالة فى الشاهد : وهذا دليل على أنه لايشهد إلا العدول : ولاينفذ على الغير قول الغير إلا أن يكون عدلا . قاله ابن العربى فى الأحكام له (١ : ١٨) .

لا يعتد بأهل الزيغ فى الإجماع كما لا يعتد بهم فى الشهادة : وقال الجصاص: وفى الآية دلالة على أن من ظهر كفره نحو المشبهة ، ومن صرح بالجبر وعرف ذلك منه لايعتد به فى الإجماع ، وكذلك من ظهر فسقه لا يعتد به فى الإجماع من نحو الخوارج والروافض : وسواء من فسق من طريق الفعل أو من طريق الاعتقاد لأن الله تعالى : إنما جعل الشهداء من وصفهم بالعدالة والخير ، وهذه الصفة لا تلحق الكفار ولا الفساق . ولا يختلف فى ذلك حكم من فسق أو كفر بالتأويل أو برد النص : إذ الجميع شملهم صفة الذم ، ولا يلحقهم صفة العدالة بحال . والله أعلم (١ : ٩٠) ومعناه أن اشتراط العدالة فى الشهادة يستلزم اشتراطها فى الإجماع بالأولى ، لكون الإجماع حجة ملزمة كالشهادة ، بل هو فوقها .

---

(١) هو ذكوان كما فى المستدرك للحاكم وصححه على شرطهما . (٢ : ٢٦٨)

تقرير الاستدلال بالآية على صحة الإجماع: وشاع عن أبي منصور الاستدلال بالآية على أن الإجماع حجة ؛ وقرره الجصاص بأن فى الآية دلالة على صحة إجماع الأمة من وجهين: أحدهما وصفه إياها بالعدالة وذلك يقتضي تصديقها، والحكم بصحة قولها ناف لإجماعها على الضلال، والوجه الآخر قوله: «لتكونوا شهداء على الناس» بمعنى الحجة عليهم، كما أن الرسول لما كان حجة عليهم ، وصفه بأنه شهيد عليهم،ولما جعلهم الله تعالى شهداء على غيرهم فقد حكم لهم بالعدالة وقبول القول، لأن شهداء الله تعالى لايكونون كفاراً ولا ضلالا: والشهادة بالأعمال إنما هى مخصوصة بحال الشهادة، وأما الشهادة التي هى الحجة فلا تختص بها أول الأمة وآخرها . ألا ترى أن النبي ﷺ شهيد وحجة على جميع الأمة ، أولها وآخرها؟ ولأن حجة الله إذا ثبتت فى وقت فهى ثابتة أبدا ، وكذلك أهل كل عصر لما كانوا شهداء الله من طريق الحجة وجب أن يكونوا حجة على أهل عصرهم الداخلين معهم فى إجماعهم ، وعلى من بعدهم من سائر أهل الأعصار، فهو يدل على أن أهل عصر إذا أجمعوا على شيء ثم خرج بعضهم عن إجماعهم بأنها محجوجون بالإجماع المتقدم . وحيث دلت الآية على صحة إجماع الصدر الأول فهى دالة على صحة إجماع أهل الأعصار ؛ إذلم يخصص بذلك أهل عصر دون عصر. وكون الخطاب فى قوله : «وكذلك جعلناكم» للموجودين فى حال نزوله غير مسلم ، بل هو خطاب لجميع الأمة ، أولها وآخرها من كان منهم موجودا وقت نزول الآية ومن جاء بعدهم إلى قيام الساعة ؛ كما أن قوله : «كتب عليكم الصيام» وقوله : «كتب عليكم القصاص» ونحو ذلك من الآى خطاب لجميع الأمة ، كما كان النبى ﷺ مبعوثا إلى جميعها شاهدا عليها ؛ قال الله تعالى : «يا أيها النبى إنا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا ، وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا» وما أحسب مسلما يستجيز القول بأن النبى ﷺ لم يكن مبعوثا إلى جميع الأمة أولها وآخرها ، وأنه لم يكن حجة عليها وشاهدا انتهى ملخصا (١ : ٨٩) .

ورده صاحب الروح بأن من نظر بعين الإنصاف لم ير فى الآية أكثر من

دلالتها على أفضلية هذه الأمة على سائر الأمم ، وذلك لايدل على حجية إجماع ولاعدمها انتهى (٢ : ٤) . قلت يؤيد أبا منصور ما رواه البخارى وغيره عن أنس بن مالك « قال : مروا بجنازة فأثنوا عليها خيرا (زاد الحاكم : قالوا : كان يحب الله ورسوله ، ويعمل بطاعة الله ويسعى فيها فقال النبي ﷺ وجبت ، ثم مروا بأخرى فأثنوا عليها شرا فقال : وجبت (وفي رواية الحاكم عن جابر فقال بعضهم : بئس المرء كان أن كان لفظا غليظا . فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه : ما وجبت ؟ (زاد مسلم فداء لك أبي وأمي) قال : هذا أثنيتم عليه خيرا فوجبت له الجنة ، وهذا أثنيتم عليه شرا فوجبت له النار ، أنتم شهداء الله فى الأرض » . كذا في كتاب الجنائز وفي باب الشهادة بلفظ المؤمنون شهداء الله فى الأرض انتهى (فتح البارى ٣ : ١٨١) . اى إذا اتفقوا على الثناء بالخير أو بالشر على أحد كان حقا . واندحض بقوله : « المؤمنون شهداء الله » قول من خصه بالصحابة ؛ والصواب أن ذلك يختص بالمتقيات والمتقين من المؤمنين إذا اتفقوا على شيء كان صوابا عند الله عزوجل، وفي رواية الحاكم عن جابر : فقال رسول الله ﷺ ، وتلا رسول الله ﷺ : « وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس » الآية وقال صحيح الاسناد - (٢ : ٢٦٨). ورواه الطبرى عن أبي هريرة نحوه (١ : ٦) .

وقال الفخر الرازى فى الكبير : احتج جمهور الأصحاب وجمهور المعتزلة بهذه الآية على أن إجماع الأمة حجة ، لأن الله تعالى أخبر عن عدالة هذه الأمة وعن خير يتهم (أى باعتبار المجموع ، لأن قوله : « جعلنا كم » خطاب لمجموعهم لا لكل واحد منهم وحده ، أو نقول : المراد إنه لا بد وأن يوجد فيما بينهم من أن يكون بهذه الصفة ، فإذا كنا لا نعلمهم بأعيانهم افتقرنا إلى اجتماع جماعتهم على القول والفعل ، لكى يدخل المعتبرون في جملتهم) . فلو أقدموا على شيء من المحظورات لما اتصفوا بالخيرية ؛ وإذا ثبت أنهم لا يقدمون على شيء من المحظورات وجب أن يكون قولهم حجة . ثم ذكرما يرد عليه مع الجواب عنه ،

وقال : وهذا لا ينافى كونهم شهداء يوم القيامة على الوجه الذى وردت به الأخبار . فالحاصل أن قوله تعالى « لتكونوا شهداء على الناس » إشارة إلى أن قولهم عند الإجماع حجة ؛ من حيث أن قولهم عند الاجتماع يبين للناس الحق ، ثم لا يمتنع مع ذلك لهم الشهادة فى الآخرة ؛ فيجرى الواقع منهم فى الدنيا مجرى التحمل ثم يشهدون بذلك يوم القيامة انتهى ملخصا (٢ : ١٠) ومن أراد البسط فليراجعه ، ويراجع الأحكام للجصاص رحمه الله .

تفسير العدالة عند الفقهاء : فائدة : العدالة هى كمال القوة العقلية والشهوية والغضبية اعنى استعمالها فيما ينبغى على ما ينبغى . ولما كان علم العباد لم يحط إلا بالظاهر أقام الفقهاء الاجتناب عن الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر مقامه، وسموه عدالة فى إحياء الحقوق ، فليحفظ انتهى من روح المعانى (٢ : ٤) . قلت : وسيأتى ما يدل على ذلك من الآثار فى قوله : « وأشهدوا ذوى عدل منكم » الآية فانتظر .

قوله تعالى : « فول وجهك شطر المسجد الحرام ، وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره».

أخرج عبد بن حميد ، وابن المنذر ، وابن أبى حاتم ، والحاكم وصححه ، والبيهقى فى سننه عن على فى قوله : « فول وجهك شطر المسجد الحرام » قال : (شطره) قبله . وأخرج أبو داؤد فى ناسخه ، وابن جرير ، والبيهقى عن ابن عباس قال : « شطره » نحوه . وأخرج آدم والدينورى في المجالسة والبيهقى عن مجاهد فى قوله : « شطره » يعنى نحوه وأخرج وكيع ، وسفيان بن عينية ، وابن أبى شيبة ، وابن جرير ، والدينورى عن أبى العالية في قوله : « شطر المسجد الحرام » قال : تلقاءه . انتهى من الدر المنثور (١ : ١٤٧) . قلت : رواه الطبرى عن أبى العالية بسند صحيح ، وعن ابن عباس بسند حسن جيد - وهو طريق عبد الله بن صالح عن معاوية عن على بن أبى طلحة عنه - وعن مجاهد بسند حسن ، وعن قتادة بسند صحيح ، وعن الربيع بسند حسن أيضا .

ثم أخرجه عن ابن عباس من طريق حجاج عن ابن جريج - وهو سند حسن - وعن البراء من طريق شريك عن أبي إسحق عته، وهو حسن أيضا (٢ : ١٤) .

قال الجصاص : إن أهل اللغة قد قالوا : إنّ الشطر اسم مشترك يقع على أحد معنيين أحدهما النصف ، يقال: شطرت الشيء أى جعلته نصفين . والثانى ، نحوه وتلقاءه . ولا خلاف أن مراد الآية هو الثانى ، قاله ابن عباس، وأبو العالية ومجاهد والربيع بن أنس . ولا يجوز أن يكون المراد المعنى الأول ؛ إذ ليس من قول أحد أن عليه استقبال نصف المسجد الحرام ، واتفق المسلمون أنه لو صلى إلى جانب منه أجزأه انتهى (١ : ٩١) .

يكفى للبعيد محاذاة جهة القبلة وإن لم يصب عينها : وفى ذكر المسجد الحرام - الذى هو محيط بالكعبة دون الكعبة ، مع أنها القبلة التى دلت عليها الأحاديث الصحاح إشارة إلى أنه يكفى للبعيد محاذاة جهة القبلة وإن لم يصب عينها. وهذه الفائدة لا تحصل من لفظ الشطر ، كما قاله جمع (١) وهذا هو مذهب أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه وأحمد ، وقول أكثر الخراسانيين من الشافعية ، ورجحه حجة الإسلام فى الإحياء ؛ إلا أنهم قالوا : يجب أن يكون قصد المتوجه إلى جهة العين (٢) التى فى تلك الجهة ، لتكون القبلة عين الكعبة ، وقال العراقيون والقفال منهم : يجب إصابة العين، وقال الإمام مالك : إن الكعبة قبلة أهل المسجد، والمسجد قبلة أهل مكة ، وهى قبلة الحرم، وهو قبلة الدنيا وفى حديث

---

(١) منهم الزمخشرى حيث قال : وشطر المسجد نصب على الظرف أى اجعل تولية الوجه تلقاء المسجد أى فى جهته وسمته ، لأن استقبال عين القبلة فيه حرج عظيم على البعيد. وذكر المسجد الحرام دون الكعبة دليل على أن الواجب مراعاة الجهة دون العين (١ : ٢٣٩) وحاصله أن فى لفظ الشطر إشارة إلى أن الواجب استقبال الجهة ، وفى ذكر المسجد الحرام تاكيد له .

(٢) وهو أضل ما تعارفه العوام عند التحريمة للصلوة من قولهم: توجهت إلى الكعبة الشريفة اه زادها الله شرفا وكرامة.

ابن عباس رضى الله تعالى عنهما مرفوعا مايدل عليه (أخرجه البيهقى فى سننه ولفظه: « والحرم قبلة لأهل الأرض فى مشارقها ومغاربها من أمتى » وقال: تفرد به عمر بن حفص المكى وهو ضعيف لايحتج به. وروى من وجه آخر ضعيف عن عبد الله بن حبشي كذلك مرفوعا ، ولا يحتج بمثله (٢ : ١٠) . قلت: تعدد الطرق يرفع الضعيف إلى الحسن، والحديث نص فى أن فرض الغائب الذى لا يعاين الكعبة إصابة الجهة فافهم) . وهذا الخلاف فى غير من يكون شاهدا ، وأما هو فيجب عليه إصابة العين بالإجماع ، كذا فى روح المعانى (٢ : ٩) .

وقال ابن العربى فى الأحكام له : وإنما أراد سبحانه أن يعرف أن من بعد عن البيت فإنه يقصد الناحية لا عين البيت، فإنه يعسر قصده ، بل لا يمكن أبدا إلا للمعاين ؛ وربما التفت المعاين يمينا أو شمالا ، فإذا به قد زهق عنه ، فاستأنف الصلاة. وأضيق ما تكون القبلة عند معاينة القبله، وقد اختلف العلماء هل فرض الغائب عن الكعبة استقبال العين ؟ وهذا ضعيف ؛ لأنه تكليف لما لا يصل إليه . منهم من قال : الجهة ؛ وهو الصحيح ، أما أو لا فلأنه الممكن الذى يرتبط به التكليف . والثانى أنه المأمور به فى القرآن ؛ قال : « فول وجهك شطر المسجد الحرام ، وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره » . فلا يلتفت إلى غير ذلك انتهى ملخصا (١ : ١٩) .

وقال الجصاص: قوله تعالى: « وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره » خطاب لمن كان معاينا للكعبة ولمن كان غائبا عنها ، والمراد لمن كان حاضرها إصابة عينها (بالإجماع) وبقوله ﷺ حين خرج من البيت واستقبله: « هذه القبلة » رواه الشيخان ولمن كان غائبا عنها النحو الذى هو عنده أنه نحو الكعبة وجهتها فى غالب ظنه ، لأنه معلوم أنه لم يكلف إصابة العين ؛ إذا لا سبيل له إليها ؛ وقال تعالى : « لا يكلف الله نفسا إلا وسعها » . فمن لم يجد سبيلا إلى إصابة العين لم يكلفها، فعلمنا إنما هو مكلف أنه ما هو فى غالب ظنه أنه جهتها ونحوها، دون المغيب عند الله تعالى .

دليل جواز الاجتهاد فى الأحكام الحوادث : وهذا أحد الأصول الدالة على

تجويز الاجتهاد فى أحكام الحوادث، وأن كل واحد من المجتهدين فإنما كلف ما يؤديه إليه اجتهاده ويستولى على ظنه انتهى (٢ : ٩١) . فإن جواز الاجتهاد فى طلب القبلة ، بل وجوبه متفق عليه لا نعلم فيه خلافا ، فكذلك الاجتهاد فى المشتبه من الحوادث . ومن ادعى الفرق فعليه البيان .

الجواب عن استدلال المالكية بالآية على أن المصلى ينظر أمامه قائما وقاعدا لاإلى موضع سجوده: قال ابن كثير: وقد استدل المالكية بهذه الآية على أن المصلى ينظر أمامه ، لا إلى موضع سجوده كما ذهب إليه الشافعى وأحمد وأبو حنيفة . قال المالكية بقوله : « فول وجهك شطر المسجد الحرام » ولا يكون وجه القائم نحوه إلا إذا كان ناظرا أمامه . فلو نظر إلى موضع سجوده لاحتاج أن يتكلف ذلك بنوع من الإنحناء ، وهو ينافى كمال القيام انتهى (١ : ١٩٣) . قلنا : إن كان هو مستقبل القبلة راكعا وساجدا فهو مستقبلها قائما ناظرا إلى موضع سجوده وقد ورد فى الحديث ما يندب المصلى إلى أن يكون نظره فى موضع سجوده قائما ، كما ذكرناه فى الإعلاء ، فهو أولى؛ لأنه أبلغ فى الخضوع وآكد فى الخشوع . والله تعالى أعلم .

فائدة فى تحقيق تحويل القبلة والصلوة التى وقع فيها التحويل أو لا ، وكيفية التحويل ، وفيه الرد على السيوطى رحمه الله ومن تبعه من المتأخرين كصاحب الروح وغيره : روى إسرائيل عن أبى إسحاق عن البراء قال : لما صرف النبى ﷺ إلى الكعبة بعد نزول قوله تعالى : « قدنرى تقلب وجهك فى السماء » مر رجل صلى مع النبى ﷺ على نفر من الأنصار وهم يصلون نحو بيت المقدس ، فقال : إن رسول الله ﷺ قد صلى إلى الكعبة ، فانحرفوا قبل أن يركعوا وهم فى صلاتهم (رواه الشيخان وغيرهما) . قال الجصاص : وهذا خبر صحيح مستفيض فى أيدى أهل العلم ، قد تلقوه بالقبول ، فصار فى حيز التواتر الموجب للعلم .

المتحرى إذا تبين له جهة القبلة فى الصلوة يتوجه إليها ويبنى ، وكذلك الأمة

إذا أعتقت فى الصلوة تغطى راسها وتبنى . وهو أصل في المجتهد إذا تبين له جهة القبلة فى الصلوة أنه يتوجه إليها ولا يستقبلها (أى لا يستأنفها) وكذلك الأمة إذا أعتقت فى الصلاة أنها تأخذ قناعها (وتغطى رأسها) وتبنى .

دليل قبول خبر الواحد فى الديانات : وهو أصل فى قبول خبر الواحد فى أمر الدين ، لأن الأنصار قبلت خبر الواحد المخبر لهم بذلك، فاستداروا إلى الكعبة ومن جهة أخرى أمر النبى ﷺ المنادى بالنداء فى تحويل القبلة ، ولولا أنهم لزمهم قبول خبر الواحد لم يكن لأمر النبي ﷺ بالنداء وجه، ولا فائدة .

الجواب عن قبول الأنصار خبر الواحد فى رفع القطعى : فإن قال قائل : من أصلكم أن ما ثبت من طريق يوجب العلم لا يجوز قبول خبر الواحد فى رفعه، وقد كان القوم متوجهين إلى بيت المقدس بتوقيف من النبى ﷺ إياهم عليه ، ثم تركوه بخبر الواحد إلى غيره ، قيل له : لأنهم لم يكونوا على يقين من بقاء الحكم الأول بعد غيبتهم عن حضرته ، لتجويزهم ورود النسخ (لا سيما وقد علموا باشتياقه ﷺ وميله إلى استقبال الكعبة ، وكانوا يترقبون نزول الناسخ لأجل ذلك) فكانوا فى بقاء الحكم الأول على غالب الظن دون اليقين، فلذلك قبلوا خبرالواحد (١) فى رفعه . قال : وفى الآية حكم آخر وهو أن فعل الأنصار فى ذلك على ما وصفنا أصل فى أن الأوامر والزواجرإنما يتعلق أحكامها بالعلم .

من أسلم فى دار الحرب ولم يعلم بفرضية الصلوة ، ثم علم بها لاقضاء عليه فيما ترك : ومن أجل ذلك قال أصحابنا فيمن أسلم فى دار الحرب ولم يعلم أن عليه صلاة ثم خرج إلى دار الإسلام : إنه لا قضاء عليه فيما ترك ؛ لأن ذلك يلزم من طريق السمع ، وما لم يعلمه لا يتعلق عليه حكمه كما لم يتعلق حكم التحويل على الأنصار قبل بلوغهم الخبر .

---

(١) وقال الحافظ فى الفتح : وأجيب بأن خبر المذكور إحتفت به قرائن ومقدمات أفادت القطع عندهم بصدق المخبر ، فلم ينسخ عندهم ما يفيد العلم إلا بما يفيد العلم (١ : ١٢٥)

أوامر العباد من الوكالات والمضاربات يتوقف فسخها على العلم بالفسخ وهو أصل فى أن الوكالات والمضاربات ونحوهما من أوامر العباد لا ينسخ شئ منها إذا فسخها من له الفسخ إلا بعد علم الآخر بها، وكذلك لا يتعلق حكم الأمر بها على من لم يبلغه ؛ ولذلك قالوا : لا يجوز تصرف الوكيل قبل العلم بالوكالة . والله أعلم بالصواب انتهى (١ : ٨٨) . وقال الحافظ فى الفتح : وفى الحديث أن حكم الناسخ لا يثبت فى حق المكلف حتى يبلغ ، لأن أهل قباء لم يؤمروا بالإعادة ، مع كون الأمر باستقبال الكعبة قبل صلاتهم تلك بصلوات (لأنهم علموا بالناسخ فى صلوة الفجر ، وقد وقع التحويل فى الظهر أو العصر قبلها بيوم كما سيأتى) . واستنبط منه الطحاوى أن من لم تبلغه الدعوة ولم يمكنه استعلام ذلك فالفرض غير لازم له .

جواز الاجتهاد فى زمن النبى ﷺ: وفيه جواز الاجتهاد في زمن النبي ﷺ، لأنهم لما تمادوا فى الصلوة ولم يقطعوها ، دل على أنه رجح عندهم التمادى والتحول على القطع والاستئناف ، ولا يكون ذلك الا عن اجتهاد ؛ هذا هو الظاهر والاحتمال الذى أبداه الحافظ فى الفتح ناشئى عن غير دليل ؛ أللهم إلا أن يقال : إنهم فعلوا ذلك لقول المخبر : « ألا فاستقبلوها » بصيغة الأمر كما هو فى رواية للبخارى فى التفسير ، وهو لم يأمرهم بذلك باجتهاده بل بنص من النبي ﷺ . وفيه ما فيه .

جواز تعليم من ليس فى الصلوة من هو فيها : وفيه جواز تعليم من ليس فى الصلوة من هو فيها .

استماع المصلى لكلام من ليس فى الصلوة لا يفسد صلاته : وإن استماع المصلى لكلام من ليس فى الصلوة لا يفسد صلاته انتهى (١ : ٢٥) .

واختلف العلماء فى الجهة التى كان النبي ﷺ يتوجه إليها للصلاة وهو بمكة ، فقال ابن عباس وغيره كان يصلى إلى بيت المقدس ؛ لكنه لا يستدبر الكعبة بل

بجعلها بينه وبين بيت المقدس ، بأن كان يصلى بين الركنين اليمانين . وقال آخرون: إنه كان يصلى إلى بيت المقدس ، وقال آخرون: كان يصلى إلى الكعبة (يؤيده حديث إمامة جبرئيل فى بعض طرقه أن ذلك كان عند الباب قاله الحافظ فى الفتح) . فلما تحول إلى المدينة استقبل بيت المقدس . وهذا ضعيف، ويلزم منه دعوى النسخ مرتين ، والأول أصح ، لأنه يجمع بين القولين ، وقد صححه الحاكم وغيره من حديث ابن عباس انتهى من فتح البارى (١ : ٨٨) .

وورد فى رواية البراء أن أول صلوة صلاها إلى الكعبة بعد التحويل صلاة العصر . قال الحافظ : وعند ابن سعد : حولت القبلة فى صلاة الظهر أو العصر على التردد ، وساق ذلك من حديث عمارة ابن أوس . والتحقيق أن أول صلاة صلاها (بعد التحويل) فى بنى سلمة لما مات بشر بن البراء بن معرور الظهر ؛ وأول صلاة صلاها بالمسجد النبوى العصر. وأما الصبح فهو من حديث ابن عمر بأهل قباء. وهل كان ذلك فى جمادى الآخرة، أو رجب، أوشعبان؟ اقوال . والراجح ما فى أكثر الروايات عن البراء أنه صلى قبل بيت المقدس ستة عشر شهرا . وذلك أن قدومه ﷺ المدينة كان فى شهر ربيع الأول بلا خلاف ، وكان التحويل فى نصف شهر رجب من السنة الثانية على الصحيح ، وبه جزم الجمهور ، ورواه الحاكم بسند صحيح عن ابن عباس . فمن جزم بستة عشر لفق من شهر القدوم وشهر التحويل شهرا ، وألغى (١) الزائد ، ومن جزم بسبعة عشر - كما فى رواية البزار والطبرانى من حديث عمرو بن عوف ، وللطبرانى عن ابن عباس - عدهما معا ، ومن شك تردد فى ذلك .

قال الحافظ : واختلفت الرواية فى الصلاة التى تحولت القبلة عندها ، وكذا فى المسجد ، فظاهر حديث البراء هذا أنها الظهر . وذكر محمد بن سعد فى الطبقات قال : يقال : إنه صلى ركعتين من الظهر فى مسجده بالمسلمين ، ثم أمر أن يتوجه إلى المسجد الحرام ، فاستدار إليه ودار معه المسلمون ؛ ويقال زار

(١) الصحيح أنه ألغى الكسر .

النبي ﷺ أم بشر بن البراء بن معرور فى بنى سلمة، فصنعت له طعاما، وحانت الظهر، فصلى رسول الله ﷺ بأصحابه ركعتين، ثم أمر فاستدار إلى الكعبة، واستقبل الميزاب، فسمى مسجد القبلتين. قال ابن سعد: قال الواقدى: هذا أثبت عندنا (والواقدى حجة فى السير). وأخرج البزار من حديث أنس: «انصرف النبي ﷺ عن بيت المقدس وهو يصلى الظهر بوجهه إلى الكعبة» وللطبرانى نحوه من وجه آخر عن أنس. وفى كل منهما ضعف (١) انتهى (١ : ٤٢٢).

وفى وفاء الوفاء: عن عثمان بن محمد بن الأخنس أنه ﷺ صلى بأصحابه فيه - يعنى فى مسجد القبلتين - الظهر، فلما صلى ركعتين أمر أن يوجه إلى الكعبة، فاستدار رسول الله ﷺ إلى الكعبة، واستقبل الميزاب. وعنه أيضا نحوه، وأن الفريضة كانت الظهر، وأنها يومئذ كانت أربع ركعات. وعن سعيد بن المسيب: قال: صلى رسول الله ﷺ إلى بيت المقدس سبعة عشر شهرا، وصرفت القبلة قبل بدر بشهرين. وأثبت عندنا أنها صرفت فى الظهر فى مسجد القبلتين (١: ٢٥٨). وروى ابن أبى شيبة وابن زبالة عن جابر «أن النبي ﷺ صلى فى مسجد القبلتين». قال ابن زبالة: وحدثنى موسى بن إبراهيم عن غير واحد من مشيخة بنى سلمة «أن رسول الله ﷺ صلى في مسجد القبلتين». وروى يحي (هو ابن سعيد) عن عثمان بن محمد بن الأخنس قال: «زار رسول ﷺ امرأة - وهى أم بشر - من بنى سلمة، فصنعت لهم طعاما» فهم يأكلون من ذلك الطعام إلى أن سألوا رسول الله ﷺ عن الأرواح فذكر حديثها في فى أرواح المؤمنين والكافرين ثم قال: فجاءت الظهر، فصلى رسول الله ﷺ بأصحابه فى مسجد القبلتين الظهر. فلما أن صلى ركعتين أمر أن يوجه إلى الكعبة، فاستدار رسول الله ﷺ إلى الكعبة واستقبل الميزاب؛ فهى القبلة التى قال الله

(١) قلت: رواه البزار عن أنس بسندين حسن أحدهما الهيثمى فى مجمع الزوائد، وقال في الآخر: فيه عثمان بن سعيد ضعفه يحي القطان وابن معين وأبو زرعة، ووثقه أبو نعيم الحافظ وقال أبو حاتم: شيخ انتهى (٢ : ١٣).

تعالى : « فلنولينك قبلة ترضاها » فسمى ذلك المسجد مسجد القبلتين » . وفي رواية له : « فلما صلى ركعتين أمر أن يولى وجهه إلى الكعبة، فاستدار رسول الله ﷺ إلى الكعبة ، ، المسجد مسجد القبلتين ، وكان الظهر يومئذ أربعا ، منها ثنتان إلى بيت المقدس ، وثنتان إلى الكعبة » . قلت : وهذا ما أشار إليه ابن سعد بقوله : « ويقال : إنه ﷺ زار أم بشر بن البراء بن معرور فى بنى سلمة إلخ (٢ : ٤٨) . وفيه قال الواقدى : هذا أثبت عندنا وبه تبين أن الواقدى لم ينفرد بروايته ؛ بل رواه يحي بن سعيد وأثبته سعيد بن المسيب أيضا .

وقال الزمخشرى: صرفت القبلة ورسول الله ﷺ فى مسجد بنى سلمة - يعني مسجد القبلتين - وقد صلى بأصحابه ركعتين من صلاة الظهر ، فتحول فى الصلوة واستقبل الميزاب ، وحول الرجال مكان النساء، والنساء مكان الرجال . وروى ابن أبى حاتم فى تفسيره من طريق تويلة بنت أسلم قالت : « صليت الظهر والعصر فى مسجد بنى حارثة فاستقبلت مسجد إيلياء ، فصلينا سجدتين أى ركعتين، ثم جاءنا من يخبرنا أن النبي ﷺ قد استقبل البيت الحرام ، فتحول النساء مكان الرجال، والرجال مكان النساء، فصلينا السجدتين الباقيتين إلى البيت الحرام ؛ قال الحافظ ابن حجر : وهذه القصة المرادة بقوله فى الحديث المتقدم : « فمر على قوم من الأنصار يصلون فى العصر نحو بيت المقدس » فهؤلاء القوم هم بنو حارثة ، والمار عباد بن بشر ، ووصل الخبر وقت الصبح إلى قباء ، فلا منافاة بين الحديثين انتهى (: ٢٥١٨) .

وبالجملة فقد اشتهر تسمية مسجد بنى سلمة (بمسجد القبلتين» وليس ذلك إلا لكون رسول الله ﷺ صلى فيه إلى القبلتين » ولوكان ذلك بمجرد كون بنى سلمة صلوا فيه صلوة إلى القبلتين لكان مسجد قباء أولى بهذه التسمية ، لما ثبت فى الصحيحين من وقوع نحو ذلك به . وكذا أسند يحي عن رافع بن خديج وقوع مثل ذلك فى مسجد بني عبد الأشهل ، كما فى وفاء الوفاء (١: ٢٥٧) .

وفي كل ذلك رد على السيوطى رحمه الله حيث قال : إن قصة بنى سلمة لم يكن فيها النبي ﷺ إماما، ولا هو الذى تحول فى الصلاة . واحتج بما رواه أبو داوٗد (عن أنس رضى الله عنه) « أن النبي ﷺ وأصحابه كانوا يصلون نحو بيت المقدس فلما نزلت هذه الآية مر رجل ببنى سلمة فناداهم وهم ركوع فى صلاة الفجر نحو بيت المقدس « ألا إن القبلة قد حولت إلى الكعبة » فمالوا كما هم إلى الكعبة وبما رواه النسائى عن أبى سعيد بن المعلى قال : « كنا نغـــدو إلى المسجد فمررنا يوما ورسول الله ﷺ قاعد على المنبر فقلت : حدث أمر فجلست ، فقرأ رسول الله ﷺ : « قد نرى تقلب وجهك فى السماء » الآية . فقلت لصاحبى : تعال نركع ركعتين قبل أن ينزل رسول الله ﷺ، فنكون أول من صلينا، فصليناهما، ثم نزل رسول الله ﷺ فصلى للناس الظهر يومئذ » انتهى كذافى روح المعانى (٢:٩) .

والجواب عن الأول : إن لفـظ أبى داوٗد ومسلم وغيرهما « فمـر رجل من بنى سلمة » لا كما ذكره « فمر رجل ببنى سلمة » وكيف يمكن خفاء التحويل على بنى سلمة وهم فى المدينة بقرب النبى ﷺ حتى يصلوا الفجر إلى بيت المقدس ، وقد حولت القبلة قبلها بصلوات ؟ وإنما كان ذلك بقباء ، فمـر بهم رجل من بنى سلمة وهم يصلون نحو بيت المقدس فناداهم وهم ركوع « ألا إن القبلة قد حولت إلخ » فهو كحديث ابن عمر سواء ، كذا قاله العينى فى العمدة (١ : ٢٨٦) .

وحديث أبى سعيد بن المعلى فى سنـده مروان بن عثمان بن سعيد بن المعلى ، قال أبو حاتم : وهو ضعيف ، كـذا فى الاستيعاب (٢ : ٧١٢) وفى الميزان :

---

(١) وإنمـا استدل صاحب الهداية بتحويل أهل قباء فى مسئلة المتحرى إذا علم بخطأه في القبلة استدار إليهـا ، ولم يستدل بتحويل النبى ﷺ فى صلاته ، لأنه فى حقه عليه السلام نزل الخطاب بتحويل القبلــة وقبل نزوله لم يكن القبلة الاولى خطأ أصلا ، وفي حق أهل قباء وغيرهم ظهر الخطاب فكان ابتـداء صلاتهم خطأ في الواقع وإن كان صوابا بحسب رأيهـم فصلح متمسكا على أن من عـلم خطأ فى الصلاة استدار إلى القبلة فافهم وانصف .

قال أبو بكر الحداد الفقيــه : سمعت النسائي يقول : ومن مروان بن عثمان حتى يصدق على الله ؟ (٣ : ١٦٠) . وفيـه لفظة منكرة وهي قوله لصاحبه ورسول الله ﷺ يخطب : « تعـال نركع ركعتين قبل أن ينزل رسول إلخ » فما كان من دأب الصحابة الكلام في الخطبة بعــد ما نزل في الأعراف : « وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا » وما كان من شأنهم الافتيات على رسول الله ﷺ بشيء والسبق عليه ، وإنما كانوا تبعاله في كل شيء فهولا يصلح معارضا لما ذكرناه من الآثار الكثيرة الدالة على وقوع التحويل في مسجــد بني سلمة في الظهر ، ولو صح هذا الحمل على أنه غدا إلى النبي ﷺ في الغد من يوم التحويل ، فلعله ﷺ أخبر الناس بالتحويل في اليوم الأول بنداء من نادى بـه بأمره،وأعلن به في الخطبة في اليوم الثاني ولعل أبـا سعيد لم يسمع المنادى وحضر الخطبـة ، فظن أن التحويل قد نزلت الساعة . والله تعالى أعـلم . وإنما أطلت الكلام في هذا المرام لا غترار صاحب الروح بكلام السيوطي ، وتبعه في ذلك شيخنا في بيان القرآن ، وبعض الأفاضل من أصحابنا في شرح مسلم له ، فليتنبه له .

الجواب عن الإشكال الوارد في كيفية التحويل : وأمـا كيفية التحويل فقد وقعت في حديث يحيي عن عثمان بن محمد بن الأخنس وفي حديث تويلة بنت أسلم عند ابن أبي حاتم - وقد ذكرته - وقالت فيـه : « فتحول النساء مكان الرجال، والرجال مكان النساء، فصلينا السجدتين الباقيتين إلى البيت الحرام» . قال الحافظ في الفتح: وتصويره أن الإمام تحول من مكانه في مقدم المسجد إلى مؤخر المسجد، لأن من استقبل الكعبة استدبر بيت المقدس، وهو لو دار كما هو في مكانه لم يكن خلفه مكان يسع الصفوف ؛ ولما تحول الإمام تحولت الرجال، حتى صاروا خلفه، وتحول النساء حتى صرن خلف الرجال . وهذا يستدعي عملا كثيرا في الصلاة، فيحتمل أن يكون ذلك قـد وقـع قبـل تحريم العمل الكثير ، ويحتمل أن يكون اغتفر العمل المذكور من أجل المصلحة المـذكورة ، أو لم تتوال الخطأ عند التحويل بل وقعت مفرقة . والله أعلم (١ : ٤٢٤) .

قولـه تعالى : « ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات » الآيـة

اتفق المفسرون على تأويله بأن المراد بذلك أهل الأديان ، والمعنى لأهل كل ملة حالة فى التوجه إلى القبلـة ، يقول : لكل قبلـة يرضونها . قاله ابن عباس وغيره، كما فى الدر المنثور وغيره، قاله الزمخشرى . ومعنى آخر وهو أن يراد : ولكل منكم يا أمة محمد وجهة أى جهة يصلى إليها جنوبية ، أو شمالية، أو شرقية، أو غربية ، فاستبقوا الخيرات انتهى (١ : ٢٠) . وقال ابن العربى : والثالث أن المراد به فى جميع المسلمين اى لأهل كل جهة من الآفاق وجهة ممن بمكة ، وممن بعد ليس بعضها مقدما على البعض فى الصوب، لأن الله تعالى هو الذى ولى جميعها وشرع جملتها ،وهى وإن كانت متعارضة فى الظاهر والمعاينة (فقبلة بعضهم فى المشرق وبعضم فى المغرب وهكذا) فإنها متفقة فى القصد وامتثال الأمر انتهى (١ : ٩٠) . وعلى هذا فمعنى قولـه : « أينما تكونوا يأت بـكم الله جميعا » أن الجهات المسامتة للكعبة وإن اختلفت فإن الله يجمعكم ويجعل صلواتكم كأنها إلى جهة واحدة ، كأنكم تصلون حاضرى المسجد الحرام .

فرض الغائب عن الكعبة إصابة جهتها لا عينها : وفيـه دلالة على ما ذكرنا سابقا أن الذى كلف بـه من غاب عن حضرة الكعبـة إنما هو التوجـه إلى جهتها فى غالب ظنه ، لا إصابة محاذاتها غير زائل عنها ؛ إذ لا سبيل إلى ذلك ، قاله الجصاص (١ : ٩٢) . ولولا أن التفسير بالمنقول أولى لقلت: إن هـذا المعنى ألصق بقوله : « أينما تكونوا يأت بكم الله جميعا » فافهم .

قولـه تعـالى : « فـاستبقـوا الخـيرات »

تعجيل الطاعات أفضل من تأخيرها : قال الجصاص : وهـذا يحتج بـه فى أن تعجيل الطاعات أفضل مـن تأخيرها ، ما لم تقم الدلالـة على فضيلة التأخير ، نحو تعجيل الصلوات فى أول أوقاتها (إلا ما قام الدليـل على فضيلـة التـأخير فيها كالإسفار في الفجر ، وتأخير العشاء إلى قبيل ثلث الليل ، والإبراد بالظهر فى الحر

مثلا) وتعجيل الزكوة ، والحج ، وسائر الفروض بعد حضور وقتها ووجود سببها .

دليل كون الأمر على الفور : ويحتج به بأن الأمر على الفور ، وأن جواز التأخير يحتاج إلى دلالة . وذلك أن الأمر إذا كان غير موقت فلا محالة عند الجميع أن فعله على الفور من الخيرات ؛ فوجب بمضمون قوله تعالى : « فاستبقوا الخيرات » إيجاب تعجيله ، لأنه أمر يقتضى الوجوب انتهى (١ : ٩٢) . قلت هذا هو مذهب الكرخى منا ، والجمهور على أن الأمر إذا كان مطلقا عن الوقت فهو على التراخى ؛ لئلا يعود على موضوعه بالنقص ؛ فإن الأصل إجراء المطلق على إطلاقه ، لكون موضوع الإطلاق هو التيسير والتسهيل ، وكذا إذا كان مقيد الوقت موسع . والأمر فى الآية للندب اتفاقا ، وإلا لوجب تعجيل الطاعات وحرم تأخيرها عن أول وقتها ، ولم يقل بذلك أحد ؛ فلا دلالة فيها على كون الأمر موجبا للفور ، وغاية ما فيها الدلالة على استحبابه ، وبه نقول ، فافهم . والمسئلة قد فرغ منها فى الأصول .

استدلال الشافعية بالآية على أن الصلوة فى أول الوقت أفضل، والجواب عنه:

واستدل الشافعية بالآية على أن الصلوة فى أول الوقت بعد تحققه أفضل . كما ذكره الرازى فى الكبير ، وأطال في الاحتجاج بها . وهى مسئلة قد فرغ منها فى الفروع ، وذكرنا دلائل الحنفية والجواب عن دلائل من نازعهم فى الباب فى اعلاء السنن فليراجع . وقد قلنا : باستحباب التهيئو للصلوة من أول وقتها ، بأن يشتغل بالاستنجاء ، والطهارة ، والوضوء ، ويبادر إلى المسجد ويحييه بركعتين فصاعدا ، ثم يجلس ينتظر الصلوة ، والمنتظر للصلوة كمن هو فى الصلوة . وفى تأخير بعض الصلوت كالفجر ، والعشاء ، والظهر ، فى شدة الحر تكثيرا للجماعة ، وتكثيرها أفضل من تقليلها بالنص . فمن تهيأ للصلوة ، واشتغل بمقدماتها من أول الوقت ، وبادر إلى المسجد ، وجلس ينتظر الجماعة ، فقد استبق الخيرات . ومن ادعى غير ذلك فعليه البيان . وقدروى الأثرم عن أبى الدرداء أنه قال : « من قلة فقه الرجل أن

يرى أنه في المسجد ليس فى صلوة » كما مرفي الإعلاء (٧ : ٤٤) . وقد صح أنه ﷺ كان يؤخر العشاء إلى نصف الليل مرة ، وإلى ثلثه أخرى ، وكان يبرد بالظهر فى الصيف . فهل تراه كان لا يستبق الخيرات ؟ وبالجملة فإنما قلنا بتأخير بعض الصلوات عن أول وقتها لأجل الجماعة . وأما من صلى فى بيته وحده ، لعذر ، وكذلك النساء ، فالأفضل لهم أول الوقت اتفاقاً . وعليه يحمل ما ورد فى بعض الأحاديث من فضيلة الصلوة لأول وقتها فافهم . والله يتولى هداك .

أنواع الذكر ، وأفضله الذكر القلبي : فائدة : قال الجصاص : قوله : « فاذكرونى أذكركم » قد تضمن الأمر بذكر الله تعالى ، وذكرنا إياه على وجوه . . . . . هو قد تضمن الأمر بسائر وجوه الذكر ، منها سائر وجوه طاعته وهو أعم الذكر ، ومنها ذكره باللسان على وجه التعظيم والثناء عليه ، والذكر على وجه الشكر ، والاعتراف بنعمته . ومنها ذكره بدعاء الناس إليه ، والتنبيه على دلائله ، وحججه ، ووحدانيته ، وحكمته ، وذكره بالفكر فى دلائله ، وآياته ، وقدرته ، وعظمته . وهذا أفضل الذكر ، وسائر وجوه الذكر مبنية عليه ، وتابعة له وبه يصح معناها ، لأن اليقين والطمانية به تكون قال الله تعالى: « ألا بذكر الله تطمئن القلوب» يعني - والله أعلم - ذكر القلب الذى هو الفكر فى دلائل الله تعالى وحججه، وآيانه، وبيناته ، وكلما ازددت فيها فكرا ازددت طمانينة وسكونا . وهذا هو أفضل الذكر، لأن سائر الأذكار إنما يصح ويثبت حكمها بثبوته انتهى ملخصا (١ : ٩٣) . وفيه رد على صاحب فيض البارى حيث قال فى حديث « كان يذكر الله على كل أحيانه » : شرحه بعضهم أن المراد هو الذكر القلبي ، وليس بسديد عندى ، فإنه لايقال له ذكر لغة ؛ إنما هو فكر الخ (١ : ٣٧٩) وقد عرفت فى قول الجصاص أن ذكر القلب الذى هو الفكر هو أفضل الذكر ، ويؤيده الحديث القدسى « من ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسي الخ » فافهمْ .

قوله تعالى : « ولا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله أموات بل أحياء » الآية

استدلال المالكية والشافعية بالآية على ترك الصلوة على الشهيد ، والجواب عنه: قال أبو بكر بن العربى : تعلق بعضهم فى أن الشهيد لا يغسل ولا يصلى عليه بهذه الآية ، لأن الميت هو الذى يفعل ذلك به ، والشهيد حى ، وبه قال مالك والشافعى، وقال أبو حنيفة : يصلى عليه . وكما أن الشهيد فى حكم الحى فلا يغسل فكذلك لايصلى عليه ، لأن الغسل تطهير وقد طهر بالقتل ، فكذلك الصلاة شفاعة وقد أغنته عنها الشهادة . يؤكده أن الطهارة إذا سقطت مع القدرة عليها سقطت الصلاة ، لأنها شرطها ، وسقوط الشرط دليل على سقوط المشروط . وماروى أن النبي ﷺ صلى عليهم ، لايصح فيه طريق بن عباس ولا سواه، وقد استوفيناها فى مسائل الخلاف انتهى (١ : ٢٠) .

ولا يخفى ما فى هذا الاستدلال من الخزازة ، أما أولا فلأن الشهيد يدفن والحى لايدفن ، فليس هو بحى من كل الوجوه ، فلا دلالة فى الآية على إسقاط الغسل ولا الصلوة ؛ وإنما المرجع فى ذلك إلى السنة فقط . وأيضاً فليس الشهيد بأولى من النبي - وإن نبى الله حى يرزق في قبره كما ورد فى الحديث - والنبي يغسل ويصلى عليه، فكذلك الشهيد أيضاً . وهذا هو الجواب عن قوله: « الصلوة شفاعة إلخ » فالشهيد ليس بأغنى من النبى عنها ؛ وقد صح أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه استأذن رسول الله ﷺ فى العمرة فأذن له وقال : « لا تنسنا يا أخى من دعائك » قال عمر : فقال كلمة ما يسرنى أن لى بها الدنيا . وفى رواية ، قال : « أشركنا يا أخى فى دعائك » رواه أبو داؤد ، والترمذى وقال : حديث حسن صحيح ، كذا فى نزل الأبرار (ص : ٣٣٢) . وهل الصلوه على الشهيد إلا دعاء له ؟ ومن هو الذى يستغنى عن بركة الله ومزيد فضله ورحمته ؟ ولو لا أن رسول الله ﷺ أمر بدفن الشهداء بدمائهم ولم يغسلهم لكان القياس أن يغسلوا ، كما يغسل الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم .

وأما قوله : « وما روى أن النبي ﷺ صلى عليهم فلم يصح إلخ » فقد رددناه فى إعلاء السنن بما لا مزيد عليه ، وأثبتنا بأحاديث كثيرة أنه ﷺ صلى عليهم ، فليراجع . واما قولـه : « إن الطهارة إذا سقطت مع القدرة عليها سقطت الصلوة إلخ » فيرده ما قاله أولا : « وقد طهر بالقتل » وإذا هو قـد طهر بالقتل » فأين سقوط الطهارة ؟ سلمنا ولكن سقوط الطهارة ههنا قـد عرفناه بالنص على خلاف القياس ، فلا يقاس عليه فافهم .

قال الله تعالى : « إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما ، ومن تطوع خيرا فإن الله شاكر عليم »

الطواف بين الصفا والمروة واجب فى الحج والعمرة ليس بركن فيهما :

قد وقع الإجماع على مشروعيـة الطواف بين الصفا والمروة في الحج والعمرة ، لدلالة نفى الجناح عنه قطعا مع قوله : « ومن تطوع خيرا » فالجملة تكميل لـدفع ما يتوهم من نفى الجناح من الإباحـة . وفائـدة القيد التنصيص بخيريـة الطواف بينهما ، دفعا لتحرج المسلمين عنـه . ولكنهم اختلفوا فى الوجوب ، فروى عن أحمد أنه سنة ، وبه قال أنس ، وابن عباس، وابن الزبير، لأن نفى الجناح يـدل على الجواز ، والمتبادر منه عدم اللزوم ، كما فى قولـه تعالى : « فلا جناح عليهما أن يتراجعا » وليس بواجب اتفاقا . ولقوله : « من شعائر الله » فيكون مندوبا . وضعف بأن نفى الجناح وإن دل على جواز المتبادر منه عدم اللزوم إلا أنه قد يجامع الوجوب، فلا يدفعه ولا ينفيه ، والمقصود ذلك . فلعل ههنا دليلا على الوجوب، كما فى قولـه تعالى : « فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلوة » . وعن الشافعي، ومالك أنـه ركن ، وهو روايـة عن الإمام أحمد . واحتجوا بما رواه الطبرانى عن ابن عباس مرفوعا « إنّ الله تعالى قـد كتب عليكم السعى فاسعوا » (صححه الدار قطنى كما فى الأحكام لابن العربى ١ : ٢) .

ومذهب إمامنا أبى حنيفة رضي الله عنه أنه واجب يجبر بالـدم ، لأن ظاهر الآية لا يدل إلا على نفى الإثم المستلزم للجواز ، والركنية لا تثبت إلا بدليل مقطوع

به ، ولم يوجد . والحديث إنما يفيد حصول الحكم معللا ومقررا في الذهن ، ولا يدل على بلوغه غاية الوجوب بحيث يفوت الجواز بفوته لتتحقق الركنية ، وهو ظنى السند وإن فرض قطعى الدلالة ، فلا يدل على الفرضية . وما روى مسلم عن عائشة أنها قالت : « لعمرى : ما أتم الله تعالى حج من لم يسع بين الصفا ولا عمرته » ليس فيه دليل على الفرضية أيضاً (وغاية ما فيه نفى الكمال بدونه وقد قلنا به) . سلمنا لكنه مذهب لها والمسئلة اجتهادية (فقولها فى ذلك معارض بقول من خالفها من الصحابة) على أنه معارض بما أخرجه (الترمذى وقال : حسن صحيح وغيره من أصحاب السنن ، وصححه ابن حبان والدارقطنى والحاكم) عن الشعبى عن عروة بن مفرس قال : أتيت رسول الله ﷺ بالمزدلفة فقلت : يا رسول الله ، جئت من جبل طي ، ما تركت جبلا إلا وقفت عليه، فهل لى من حج ؟ فقال : « من صلى معنا هذه الصلوة ، ووقف معنا هذا الموقف وقد أدرك عرفة قبل ذلك ليلا أو نهارا فقدتم حجه ، وقضى تفثه » فأخبر ﷺ بتمام حجه وليس فيه السعى بين الصفا والمروة ، ولو كان من فروضه لبينه للسائل لعلمه بجهله انتهى ملخصا من روح المعانى (٢ : ٢٢ ، ٢٣) .

قلت : يرد عليه أنه لم يذكر له طواف الإفاضة ، وهو ركن من أركان الحج اتفاقا ، فليكن السعى بين الصفا والمروة كذلك . وأجاب عنه الجصاص بأن ظاهر اللفظ يقتضى ذلك - أى نفى ركنية هذا الطواف - وإنما أثبتناه فرضا بدلالة . (١ : ٩٦) . وهو قوله تعالى: « وليطوفوا بالبيت العتيق » والإجماع على كونه فرضا، ولم يقم دلالة على كون السعى فرضا .

قال الموفق فى المغنى : وقال القاضى: هو واجب وليس بركن ، إذا تركه وجب عليه دم . وهو مذهب الحسن وأبى حنيفة والثورى . وهو أولى ، لأن دليل من أوجبه دل على مطلق الوجوب لا على كونه ركنا انتهى (٣ : ٤٠٨) . وبالجملة فمذهب أبى حنيفة أقوى ما يكون في الباب . والله تعالى أعلم .

قال الجصاص : روى جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر - وذكر حج النبي ﷺ وطوافه بالبيت إلى قوله : - فاستلم الحجر بعد الركعتين ، ثم خرج إلى الصفا حتى بدا له البيت فقال : « نبدأ - بصيغة الجمع ، ورواه مسلم بصيغة الواحد أبدأ - بما بدأ الله به » .

لفظ الآية لا يقتضي الترتيب بين الصفا والمروة وإنما قلنا بوجوبه للحديث:
قال الجصاص : وهو يدل على أن لفظ الآية لا يقتضي الترتيب إذا لو كان ذلك معقولا من الآية لم يحتج أن يقول : « نبدأ بما بدأ الله به » فإنما بدئ بالصفا قبل المروة ، لقوله عليه السلام : « نبدأ بما بدأ الله به » ونفعله كذلك مع قوله : « خذوا عنى مناسككم » ولا خلاف بين أهل العلم أن المسنون على الترتيب أن يبدأ بالصفا قبل المروة ، فإن بدأ بالمروة قبل الصفا لم يعتد بذلك فى الرواية المشهورة عن أصحابنا (وهى التى رجحتهافى إعلاء السنن لما فى رواية النسائى : « فابدأوا بما بدأ الله به » بصيغة الأمر) وروى عن أبى حنيفة أنه ينبغى له أن يعيد ذلك الشوط ، فإن لم يفعل فلا شئ عليه . وجعله بمنزلة ترك الترتيب فى أعضاء الطهارة انتهى (١ : ١٠٠) قلت : قال صاحب المحيط من الحنفية : إن هذه الرواية لا أصل لها ، والبداءة بالصفا واجبة عندنا ، كما مر فى الإعلاء . وجملته أن لفظ الآية لا يقتضى الترتيب ، فلو لا قوله ﷺ : « فابدأو بما بدأ الله به » لقلنا بعدم وجوب الترتيب هنا كما قلنا به فى أعضاء الطهارة. وأبعد من قال: إن التقديم في الذكر يفيد التقديم فى الحكم .قال إمام الحرمين : تكلف أصحابنا (الشافعية) فى نقل أن الواو للترتيب ، واستشهدوا بأمثلة فاسدة ، والحال أنها لا تقتضى ترتيبا . ومن ادعاه فهو مكابر . وقال النووى : هو الصواب ذكره العيني فى العمدة (١ : ١١٢) .

قال الله تعالى : « إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى » الآية

دليل وجوب التبليغ وإظهار العلم: استدل به علمائنا على وجوب تبليغ الحق

وبيان العلم على الجملة . قال الجصاص : هذه الآيـة وأمثالها كلها موجبة لإظهار علوم الدين وتبيينه للناس ، زاجرة عن كتمانها ؛ ومن حيث دلت على لزوم بيان المنصوص عليه فهى موجبة أيضا لبيان المدلول عليه منه، وترك كتمانه؛ لأن قوله: « ما أنزلنا من البينات والهدى » يشتمل على سائر أحكام الله فى المنصوص عليه والمستنبط ، لشمول اسم الهدى للجميع ؛ وقولـه : « يكتمون ما أنزل الله من الكتاب » يدل على أنه لا فرق في ذلك بين ما علم من جهة النص أو الدليل، لأن فى الكتاب الدلالة على أحكام الله تعالى، كما فيه النص عليها . وكذلك قوله تعالى: « لتبيننه للناس ولا تكتمونـه » عام فى الجميع . وكذلك ما علم من طرق أخبار الرسول ﷺ قد انطوت تحت الآية، لأن فى الكتاب الدلالة على قبول أخبار الآحاد عنه عليه السلام . فكل ما اقتضى الكتاب إيجاب حكمه من جهة النص أو الدلالة فقد تناولته الآية ، ولذلك قال أبو هريرة . (١) لولا آية فى كتاب الله عزوجل ما حدثتكم ثم تلا : « إن الذين يكتمون مـا أنزلنا من البينات والهدى » . (وروى مثل ذلك عن عثمان وغيره من الصحابـة رضى الله عنهم) . فأخبر أن الحديث عن رسول الله من البينات والهدى الذى أنزله الله تعالى (فإنه من الوحى أيضا ، وإن لم يكن متلوا) .

بطلان الإجارة على تعلـيم القرآن وسائر علوم الدين : قال: وحيث دلت الآية على لزوم إظهار العلم وترك كتمانه، فهى دالة على امتناع جواز أخذ الأجرة عليه ، إذ غير جائز استحقاق الأجر على ما عليه فعلـه . الأترى أنه لا يصح استحقاق الأجر على الإسـلام ، ويدل على ذلك من جهة أخرى قوله تعالى :

(١) رواه البخارى وابن ماجه وغيرهما، وأخرج أبو يعلى والطبرانى بسند صحيح عن ابن عباس رضى الله عنهما مرفوعا « من سئل عن علم فكتمه جاء يوم القيامة ملجما بلجام من نار » . والأقرب أنها نزلت فى اليهود، والحكم عام، كما تدل عليه الأخبار فإن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ، كما فى الروم (٢ : ٢٣) .

« إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا » وظاهر ذلك يمنع أخذ الأجر على الإظهار ، والكتمان جميعا ، لأن قوله تعالى : « ويشترون به ثمناً قليلا » مانع أخذ البدل عليه من سائر الوجوه ، إذ كان الثمن فى اللغة هو البدل فثبت بذلك بطلان الإجارة على تعليم القرآن وسائر علوم الدين انتهى (١ : ١٠) .

تحقيق وجوب التبليغ وعلى من يجب : وقال ابن العربى : وللآية تحقيق، وهو أن العالم إذا قصد الكتمان عصى ، وإذا لم يقصده لم يلزمه التبليغ إذا عرف أن معه غيره ؛ وكان أبو بكر وعمر رضى الله تعالى عنهما لا يحدثان بكل ما سمعا من النبى ﷺ إلا عند الحاجة إليه ، وكان الزبير رضى الله عنه أقلهم حديثا مخافة أن يواقع الكذب ؛ ولكنهم رأوا أن العلم عم جميعهم ، فسيبلغ واحد إن ترك آخر ، فإن قيل: فالتبليغ فضيلة أو فرض؟ فإن كان فرضا فكيف قصر فيه هؤلاء الجلة - كأبى بكر وعمر والزبير وأمثالهم - ؟ وإن كان فضيلة فلم قعدوا عنها ؟ فالجواب أن من سئل فقد وجب التبليغ لهذه الآية ، ولحديث من سئل عن علم فكتمه إلخ؛ وأما من لم يسئل فلا يلزم التبليغ إلا فى القرآن وحده (لقوله ﷺ : بلغوا عنى ولو آية) . وحمل سحنون الحديث على كتمان الشهادة، والصيح عندى ما أشرنا إليه من أنه إن كان هناك من يبلغ من اكتفى به ، وإن تعين عليه لزمه . وسكت الخلفاء عن الإشارة بالتبليغ ، لأنهم كانوا فى منصب من يرد ما يسمع أو يمضيه ، مع علمهم بعموم التبليغ فيه انتهى ملخصا (١ : ٢٢) .

وفي الروح : استدل بهذه الآية على وجوب إظهار علوم الشريعة وحرمة كتمانه ، لكن اشترطوا لذلك أن لا يخشى العالم على نفسه ، وأن يكون متعينا ؛ وإلا لم يحرم عليه الكتم ، إلا إن سئل فيتعين عليه الجواب مالم يكن إثمه أكبر من نفعه انتهى (٢ : ٢) . قلت ولا يخفى أن الواجب هو مطلق الجواب لا المقيد بقيود يطلبها السائل ، كأن يكتب الجواب بقلمه ، ويختم عليه بإمضائه وخاتمه ، وأن يدرس القرآن والحديث - مثلا - فى محل بعينه ، فى وقت معلوم ، متقيدا

بنصاب معلوم ، ويكتب معلومة ، ونحوها . فهذا مما لا يجب على العالم ، ويجوز له أخذ الأجر على التقييد بذلك ، فافهم

هل يجب على النساء إظهار العلم وتبليغه أم لا؟ : قال صاحب الروح : وقد يستدل بها على عدم وجوب ذلك (أى التبليغ واظهار العلم) على النساء ، بناء على أنهن لا يدخلن فى خطاب الرجال انتهى . قلت : والصحيح أنهن شقائق الرجال ، يجب عليهن ما يجب عليهم إلا ما خص بدليل ولم يوجد هنا ، فالظاهر وجوب ذلك عليهن فيما بينهن . نعم : لو قيل : لا يجب عليهن تعليم الرجال وتبليغ الأحكام إليهم لكونهن مأمورات بالقرار فى البيوت ، وبالحجاب ، والتستر عنهم ، لكان له وجه . وقد ثبت أن عائشة رضى الله عنها وغيرها من أزواج النبى ﷺ كن يحدثن الرجال من وراء حجاب ، وأخرج البخارى فى الأدب عن عائشة بنت طلحة قالت : « قلت لعائشة وأنا فى حجرها، وكان الناس يأتونها من كل مصر ، فكان الشيوخ يتنابونى لمكانى منها ، وكان الشباب يتأخونى فيهدون إلى ويكتبون إلى من الأمصار ، فأقول لعائشة : يا خالة ، هذا كتاب فلان وهديته ، فتقول لى عائشة : يا بنية ، فأجيبيه وأثيبيه ، فإن لم يكن عندك ثواب أعطيتك ، فقالت : فتعطينى انتهى (ص ٢١٢) . ولو لا فساد الزمان ، واستعجال الناس للشر ، ومسابقتهم إلى الفتن لقلنا بوجوب التبليغ وإظهار العلم على النساء ، كوجو بها على الرجال سواء وإلى الله المشتكى من فساد الأحوال ، واغترار الناس بالباطل المحال ، والعلم لله العزيز المتعال .

قال الله تعالى : « إلا الذين تابوا وأصلحوا وبينوا فأولئك أتوب عليهم » الآية

دليل قول الفقهاء فى التوبة ، إن السر بالسر ، والعلانية بالعلانية :

قال الجصاص : فيه دلالة على أن التوبة من الكتمان إنما يكون بإظهار البيان ، وأنه لا يكتفى فى صحة التوبة بالندم على الكتمان فيما سلف دون البيان فيما يستقبل

انتهى (١ : ١ ١٠) فمعنى قوله : « تابوا » أى رجعوا عن الكتمان وندموا عليه « وأصلحوا » أى ما أفسدوا بالتدارك فيما يتعلق بحقوق الحق والخلق . ومنه ما لو أفسدوا على أحد دينه بإيراد شبهة عليه يلزمهم إزالة تلك الشبهة . ومنه أن يصلحوا قومهم بالإرشاد إلى الإسلام بعد الإضلال ، وأن يزيلوا الكلام المحرف ويكتبوا مكانه ما كانوا أزالوه عند التحريف « وبينوا » أى أظهروا ما بينه للناس معاينة ، وأتوا بضد الكتمان وهو البيان . وبهذين الأمرين تتم التوبة ، كذا فى الروح (٢ : ٢٤) .

دليل ما قاله الفقهاء من اشتراط ظهور سيماء الصالحين بعد التوبة لقبولها فى الحكم: وفيه دليل لما قاله الفقهاء من إيداع المتهم فى السجن حتى يتوب ويظهر عليه سيماء الصالحين . قال الرازى : فدلت الآية على أن التوبة لا تحصل إلا بترك كل ما لا ينبغى ، وبفعل كل ما ينبغى انتهى (٢ : ٤٧) . أى عند التوبة ، فلا يضرها صدور ما لا ينبغى بعدها بزمان فافهم .

إظهار التوبة ممن يقتدى به ليس بشرط فى التوبة عن أصل المعصية : وقال بعضهم فى معنى قوله : « وبينوا » : أى أظهروا ما أحدثوه من التوبة، ليمحوا سمة الكفر عن أنفسهم ، ويقتدى بهم أضرابهم ، فإن إظهار التوبة ممن يقتدى به شرط فيها ، على ما يشير إليه بعض الآثار . وفيه أن الصحيح إن إظهار التوبة إنما هو لدفع معصية المتابعة، وليس شرطا فى التوبة عن أصل المعصية فهو داخل فى قوله تعالى : « وأصلحوا » كذا فى الروح (٢ : ٢٤) .

قال الله تعالى: « إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار أولئك عليهم لعنة الله والملئكة والناس أجمعين » .

جنون الكافر لا يسقط عنه أحكام الكفر من اللعن والبراءة منه كموته : قال الجصاص : فيه دلالة على أن على المسلمين لعن من مات كافرا، وأن زوال

التكليف عنه بالموت لا يسقط عنه لعنه والبراءة منه ، لأنه قوله : « والناس (١) أجمعين » قد اقتضى أمرنا بلعنه بعد موته . وهذا يدل على أن الكافر لوجن لم يكن زوال التكليف عنه بالجنون مسقطا للعنه والبراءة منه . وكذلك سبيل ما يوجب المدح والموالاة من الإيمان والصلاح ، أن موت من كان كذلك أو جنونه لا يغير حكمه عما كان عليه قبل حدوث هذه الحادثة . وقول أبي العالية : « إن المراد أن الناس يلعنونه يوم القيامة » تخصيص بلا دليل ؛ ولا خلاف أنه يستحق اللعن من الله والملئكة فى الدنيا بالآية ، فكذلك من الناس . وإنما يشتبه ذلك على من يظن أن ذلك إخبار من الله تعالى أن الناس يلعنونه ؛ وليس كذلك ، بل هو إخبار باستحقاقه اللعن من الناس ، لعنوه أو لم يلعنوه انتهى ملخصا (١ : ١٠٢) .

تحقيق اللعن على المعين : وقال ابن العربى : قال لى كثير من أشياخى : إن الكافر المعين لا يجوز لعنه ، لأن حاله عند الموافاة لا تعلم ، وقد شرط الله فى هذه الآية فى إطلاق اللعنة . الموافاة على الكفر . وقد روى عن النبى ﷺ لعن أقوام بأعيانهم من الكفار ؛ وفى صحيح مسلم عن عائشة رضى الله عنها : « دخل على النبى ﷺ رجلان ، فكلماه بشيء فأغضباه ، فلعنهما » . قالوا : وإنما كان ذلك لعلمه بمآلها . والصحيح عندى جواز لعنه بظاهر حاله ، كجواز قتله وقتاله ؛ وقد روى أنه ﷺ لعن بعض من كان مآله إلى الإسلام والدين والإيمان ، وفى صحيح مسلم : « لعن المؤمن كقتله » فلا يجوز لعن من لا يجوز قتله ، والكافر يجوز قتله ، فكذلك لعنه) . وكذلك إن كان ذميا يجوز إصغاره ، فكذلك ، لعنه .

فأما العاصى المعين فلا يجوز لعنه اتفاقا ؛ لما روى أن النبى ﷺ جيئ إليه بشارب خمر مرارا ، فقال بعض من حضره : « ما له : لعنه الله : ما أكثر ما يؤتى به » فقال النبي ﷺ : « لا تكونوا أعوانا للشيطان على أخيكم » فجعل له حرمة

---

(١) والمراد بالناس المسلمون ؛ فإن الكفار كالأنعام بل هم أضل ، فليس من الأنس إلا صورة .

الأخوة ، وهذا يوجب الشفقة . وهذا حديث صحيح . وأما لعن العاصى مطلقا فيجوز إجماعا ، لما روى فى الصحيح عن النبى ﷺ أنه قال : « لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده انتهى ملخصا (١ : ٢٢) . قلت : والأحوط ترك اللعن على المعين مطلقا ، لا سيما المسلم العاصى ، ولو لم يحد . قال عياض : جوز بعضهم لعن المعين ما لم يحد ؛ لأن الحد كفارة . قال : وليس هذا بسديد ، لثبوت النهى عن اللعن فى الجملة ؛ فحمله على المعين أولى وقد قيل : إن لعن النبى ﷺ لأهل المعاصى كان تحذيرا لهم عنها قبل وقوعها ، فإذا فعلوها استغفر لهم ودعا لهم بالتوبة . وأما من أغلظ لـه ولعنه تأديبا على فعل فعله فقد دخل فى عموم شرطه ، حيث قال : « سألت ربى أن يجعل - يعنى له - كفارة ورحمة » انتهى من فتح البارى (١٢ : ٧٢) .

وقد بسط الكلام فى ذلك حجة الإسلام فى الإحياء ، وقال : فلا ينبغى أن يطلق اللسان باللعنة إلا على من مات على الكفر كفرعون ، وأبى جهل ؛ وإبليس ، وهامان ، ونحوهما ممن قد ثبت موته على الكفر شرعا) أو على الأجناس المعروفين بأوصافهم ، دون الأشخاص المعينين ، فالاشتغال بذكر الله أولى ، فإن لم يكن ففى السكوت سلامة انتهى (٣ : ١٠٨) .

قال الله تعالى : « إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس » الآية .

الدليل على إباحة ركوب البحر للتجارة ونحو ها : قال الجصاص : فى قولـه : « والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس » دلالة على إباحة ركوب البحر غازيا ، وتاجرا ، ومبتغياً لسائر المنافع ؛ إذ لم يخص ضربا من المنافع دون غيره . وقال تعالى : « هو الذى يسيركم فى البر والبحر » وقال : « ربكم الذى يزجى لكم الفلك فى البحر لتبتغوا من فضله » وقوله : « لتبتغوا من فضله » قد انتظم التجارة وغيرها ، كقوله تعالى: « فإذا قضيت الصلوة فانتشروا فى الأرض

وابتغوا من فضل الله » وقال : « ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم » .

وقد روى فى ذلك حديث عن النبى ﷺ : حدثنا محمد بن بكر البصرى حدثنا أبو داؤد حدثنا سعيد بن منصور حدثنا إسماعيل بن زكريا عن مطرف عن بشر بن مسلم عن عبد الله بن عمر (الصحيح ابن عمرو كما فى سنن أبى داؤد ص : ٣٤٤) . قال : قال رسول الله ﷺ : « لا يركب البحر إلا حاج أو معتمر أو غاز فى سبيل الله ؛ فإن تحت البحر نارا ، وتحت النار بحرا » . وجائز أن يكون ذلك على وجه الاستحباب لئلا يغرر بنفسه فى طلب الدنيا ؛ وأجاز ذلك فى الغزو والحج والعمرة ، إذ لا غرر فيه ، لأنه إن مات فى هذا الوجه غرقا كان شهيدا . ثم روى من طريق أبى داؤد عن أم حرام عن النبى ﷺ أنه قال : « المائد فى البحر - الذى يصيبه القيئ - له أجر شهيدين » . قال : وقد روى عن جماعة من الصحابة إباحة التجارة فى البحر ، وقد كان عمر بن الخطاب منع الغزو فى البحر إشفاقا على المسلمين . وقد روى عن ابن عباس أنه قال : « لا يركب أحد البحر إلا غازيا أو حاجا أو معتمرا » . وجائز أن يكون ذلك منه على وجه المشورة ، والإشفاق على راكبه انتهى ملخصا مع تقديم وتأخير (١ : ١٠٦) .

قلت : أما الأول من الحديثين المرفوعين فقال المنذرى : فيه اضطراب ، روى عن بشير هكذا ، وروى عنه أنه بلغه عن عبد الله بن عمرو ، وروى عنه عن رجل عن عبد الله بن عمرو ، وقيل غير ذلك ، وقال أبو داؤد : رواته مجهولون ، وذكره البخارى فى تاريخه ، وذكر له هذا الحديث وذكر اضطرابه ، وقال : لم يصح حديثه ، وقال الخطابى : قد ضعفوا إسناد هذا الحديث انتهى .

الرد على من قال : إن البحر عذر فى ترك الحج والصواب فيه التفصيل ،

وفيه رد على من قال : إن البحر عذر لترك الحج ، والصواب ما قاله الفقيه أبو الليث السمرقندى : من أنه إذا كان الغالب السلامة ففرض عليه - يعنى وإلا

فهو مخير - كذا في المرقاة . وقال الخطابي : فيه دليل على أن من لم يجد طريقا إلى الحج غير البحر فإن عليه أن يركبه ، وقال غير واحد من الفقهاء : إن عليه ركوب البحر في الحج إذا لم يكن لـه طريق غيره ، وقال الشافعي رحمه الله : لا يبين أن ذلك يلزمه انتهى من عون المعبود (٢ : ٣١٤) .

والثاني في إسناده هلال بن ميمون الرملي ، قال ابن معين : ثقة ، وقال أبو حاتم الرازي : ليس بقوي يكتب حديثه ، قاله المنذري ؛ كما في العون أيضاً (٢ : ٣١٥) . وهو يعم كل مائد في البحر غازيا كان أو حاجا أو تاجرا ، ومن ادعى الخصوص فعليه البيان .

ويعارض الحديث الأول حديث أبي هريرة في سؤال الصيادين: إنا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء (فإن توضأنا به عطشنا ، أفنتوضأ بماء البحر ؟ فقال رسول الله ﷺ : « هو الطهور ماءه ؛ والحل ميتتة » وهو حديث صحيح، قد تلقته الأمة بالقبول كما مر في موضعه من كتاب المياه في إعلاء السنن) ولم ينكر عليهم (ركوب البحر لأجل الصيد) . وروى الطبراني في الأوسط من طريق قتادة عن الحسن عن سمرة قال : « كان أصحاب رسول الله ﷺ يتجرون في البحر » . كذا في التلخيص الحبير (ص : ٢٠٢) .

وقال الحافظ في الفتح في (باب ركوب البحر من الجهاد) : قد اختلف السلف في جوازه ، وتقدم في أوائل البيوع قول مطر الوراق : « ما ذكره الله إلا بحق » . واحتج بقوله تعالى : « هو الذي يسيركم في البر والبحر » . وفي حديث زهير بن عبد الله يرفعه : « من ركب البحر إذا ارتج فقد برئت منه الذمة » ، وفي رواية : « فلا يلومن إلا نفسه » أخرجه أبو عبيد في غريب الحديث . وزهير مختلف في صحبته ، وقد أخرج البخاري حديثه في تاريخه ، فقال في روايته عن زهير عن رجل من الصحابة ؛ وإسناده حسن . وفيه تقييد المنع بالارتجاج ، ومفهومه الجواز عند عدمه ، وهو المشهور من أقوال العلماء ؛ فإذا

غلبت السلامة فالبر والبحر سواء. ومنهم من فرق بين الرجل والمرأة ، وهو عن مالك. فمنعه للمرأة مطلقا. وهذا الحديث - أى حديث أم حرام حجة للجمهور انتهى (٦ : ٦٥). وقال فى (باب الاستيذان). فيه - أى في حديث أم حرام جواز ركوب البحر الملح للغزو ، وأن عمر كان يمنع منه ثم أذن فيه عثمان. قال أبو بكر بن العربى : ثم منع منه عمر بن عبد العزيز ، ثم أذن فيه من بعده واستقر الأمر عليه. ونقل عن عمر أنه إنما منع ركوبه لغير الحج والعمرة ونحوه ذلك.

يحرم ركوب البحر عند ارتجاجه اتفاقا : ونقل ابن عبد البر أنه يحرم ركوبه عند ارتجاجه اتفاقا. وكره مالك ركوب النساء مطلقا البحر ، لما يخشى من اطلاعهن على عوارت الرجال فيه ، إذ يتعسر الاحتراز من ذلك. وخص أصحابه ذلك بالسفن الصغار ؛ وأما الكبار التى يمكنهن فيه الاستتار بأماكن تخصهن فلا حرج فيه انتهى (١ : ٢٥).

وفيه أيضا : أول ما ركب المسلمون البحر مع معاوية ، وكان عمر ينهى عن ركوب البحر ، فلما ولى عثمان استأذنه معاوية ، فأذن له. ونقل أبو جعفر الطبرى من طريق خالد بن معدان قال : أول من غز البحر معاوية فى زمن عثمان ، وكان استأذن عمر فلم يأذن له فلم يزل بعثمان حتى أذن له، وقال : لا تنتخب أحدا ، بل من اختار الغزو فيه طائعا فأعنه ، ففعل (١١ : ٦٣).

وقال ابن أبى جمرة: إن العلماء اختلفوا فى ركوب البحر هل هو جائز مطلقا، أو لا يكون إلا للحاج والمجاهد؟ فروى عن عمر رضى الله أنه كان يمنع ركوبه إلا لحاج أو مجاهد ، ويقول : « خلق عظيم يركبه خلق ضعيف ، ولولا آية في كتاب الله لكنت أضرب بالدرة من يركبه » (فيه دلالة على أنه لم يكن يحرمه، وإنما كان يستحب تركه).

لا يجوز ركوب البحر إلا على الوجه المشروع فى الحال وفى الزمان : قال : وركوبه لا يجوز إلا على الوجه المشروع فى الحال وفى الزمان فلا يجوز

ركوبه عند ارتجاجه ، فقد برئ من الذمة » ؛ وأما فى الأحوال من صفة المركب ووصفه إلى غير لقوله عليه السلام : (من ركب البحر في ارتجاجه، ذلك فلا يركب إلا على ما جرت بسبه العادة أن ذلك هو المعروف عادة التى معه السلامة غالبا . فإن لم يكن كذلك كان داخله أو راكبه ممن يلقى نفسه إلى التهلكة ، وقد جاء فى ذلك ما جاء انتهى من بهجة النفوس (١ : ٧٦) . قلت : وقواعدنا لا تأباه . وتقييد الآية بالزمان والأحوال ليس من تقييد النص بأخبار الآحاد ، بل لقوله تعالى : « ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » كما أشار إلى ذلك ابن أبي جمرة رحمه الله تعالى فافهم .

قال الله تعالى : « وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله، إلى قوله ولا يهتدون »

الرد على من استدل بالآية على ذم التقليد مطلقا : فيه دليل على المنع من تقليد جهلة ، لا يتفكرون فى أمر الدين ولا يهتدون إلى الحق ، ولو شئت قلت: لا عقل عندهم ولا نقل ؛ وأما تقليد الأئمه الذين استفاضت إمامتهم في الدين وإصابة رأيهم في فهم الكتاب والسنة فاتباع فى الحقيقة لما أنزل الله تعالى ، وليس من التقليد المذموم فى شئ فافهم .

قال الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقنكم » الآية

الرزق أعم من الحلال والحرام : قال فى الأحمدية : الطيبات هنا الحلال مطلقا ، ويمكن أن يستدل به على أن الحرام أيضا رزق كالحلال ، لأنه تعالى أمر بأكل طيبات المرزوقات ، فعلم أن الرزق أعم من أن يكون طيبا أولا . فيكون حجة لنا على المعتزلة ، وهذا إذا كان الطيب هو الحلال ، لأن النزاع بيننا وبين المعتزلة فى لفظ الحلال والحرام ، دون الطيب والخبيث انتهى (ص ٣٣) .

قلت : فسره الجمهور بالحلال ، ويؤيده ما أخرجه ابن مردويه عن ابن عباس قال : تليت هذه الآية عند النبى ﷺ « يا أيها الناس كلوا مما فى الارض حلالا طيبا » فقام سعد بن أبى وقاص فقال : يا رسول الله ، ادع الله أن يجعلنى

مستجاب الدعوة ، فقال : « يا سعـــد ، أطب مطعمك تكن مستجاب الدعوة . والذى نفس محمد بيده : إن الرجل ليقذف اللقمة الحرام في جوفه فما يتقبل منه أربعين يوما » الحديث (الدر المنثور ١: ١٦٧) . فإن قيل فما معنى قوله في الآية المتقدمة: « حلالا طيبا » قلنا: معناه حلالا لاشبهة فيه فإن الحلال بين والحرام بين وبينهما شبهات ، كما ورد فى الحديث . وفى الزاهدى : يتمسك بمثل هذه الآيات على أن الأصل فى الأشياء الإباحة ما لم يقم دليل الحرمة ، وذلك ظاهر انتهى من الأحمدية (ص ٣) . وقد مر الكلام فيـــه مستوفى فى قوله تعالى : « هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا » الآية .

قال الله تعالى: « إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله »

الميتـة ما مات من المحلات بغير ذبح ، وفى حكمها العضو المبان من الحى ، بالحديث المعروف عــلى ما فى البيضاوى . وإنما يحرم منها أكلها فقط لا الانتفاع بجلدها بعد الدبغ ، خلافا لمالك رحمه الله ، . . . . ولا الانتفاع بشعرها وقرنها وعظمها وعصبها وحافرها ؛ لأن الآيـة فى بيان حرمة الأكل ، كما يدل سياقها ، ونسبت الحرمة إلى الأعيان مجازا، خلافـا للشافعى رحمه الله فى جميع ذلك . وتقـدير التناول أولى من تقدير الأكل وشربها، ومن لم يجوز دباغتها قدر الانتفاع بها ، ليعم الكل . وفى البيضاوى: إن الحرمة المضافة إلى العين يفيد عرفا حرمة التصرف فيها مطلقا إلا ما خصـه الدليل كالتصرف فى المدبوغ انتهى من الأحمدية (ص ٣٤) .

وقال الجصاص : والميتـة وإن كانت فعلا لله تعالى ، وقـد علق التحريم بها ، مع علمنا بأن التحريم والتحليل والحظر والإباحـة إنما يتناولان أفعالنا ، فإن معنى ذلك لما كان معقولا عند المخاطبين جاز إطلاق لفظ التحريم والتحليل فيـه ، وإن لم يكن حقيقة ، وكان ذلك دليلا على تأكيد حكم التحريم ، فإنه يتناول سائر وجوه المنافع .

لا يجوز الانتفاع بالميتة على وجه ولا يطعمها الكلاب والجوارح، ولذلك قال أصحابنا : لا يجوز الانتفاع بالميتة على وجه ، ولايطعمها الكلاب والجوارح ، لأن ذلك ضرب من الإنتفاع بها ، وقد حرم الله الميتة تحريما مطلقا بعينها ، مؤكدا به حكم الحظر ، فلا يجوز الانتفاع بشئ منها إلا أن يخص شئ منها بدليل يجب التسليم له . وقد روى عن النبي ﷺ تخصيص (١) ميتة السمك والجراد من هذه الجملة بالإباحة، فروى عبد الرحمن بن زيد ابن أسلم عن أبيه عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «أحلت لنا ميتتان ودمان؛ فأما الميتتان فالجراد والسمك، وأما الدمان فالطحال والكبد» . وروى عمرو بن دينار عن جابر فى قصة جيش الخبط أن البحر ألقى إليهم حوتا (ميتا) فأكلوا منه نصف شهر ، ثم لما رجعوا أخبروا النبي ﷺ فقال : « هل عندكم منه شئ فتطعمونى » الحديث .

تخصيص ميتة السمك والجراد من عموم الآية ، بالحديث والإجماع : ولا خلاف بين المسلمين فى إباحة السمك غير الطافى وفي الجراد انتهى(ص ١٠٧) قلت : أما حديث ما أبين من الحى فأخرجه أبوداود ، والترمذى وحسنه عن أبي واقد الليثى مرفوعا : « ما قطع من البهيمة وهى حية فهى ميتة » . وأما حديث ابن عمر فأخرجه ابن ماجه، والحاكم ، وأحمد، والشافعى ، والدارقطنى ،

(١) وذهب الزمخشرى إلى أن لا تخصيص فى الآية، لأن المراد ما يتفاهمه الناس ويتعارفون فى العادة . لا يسبق الوهم من الميتة إلى السمك والجراد عرفا ، ولا من الدم إلى الكبد، ألاترى أن القائل إذا قال أكل فلان ميتة لم يسبق الوهم إلى السمك والجراد ، كما لو قال : أكل دما لم يسبق إلى الكبد والطحال ؟ ولاعتبار العادة والتعارف قالوا : من حلف لا يأكل لحما فأكل سمكا لم يحنث ، وإن أكل لحما في الحقيقة ، قال الله تعالى : « لتأكلوا منه لحما طريا » وشبهوه بمن حلف لا يركب دابة فركب كافرا لم يحنث ، وإن سماه الله دابة فى قوله : « إن شر الدواب عند الله الذين كفروا » انتهى (١ : ٢٤٤) .

والبيهقي من رواية عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن أبيه عن ابن عمر مرفوعا - وعبد الرحمن فيه مقال ، ووافقه أخواه أسامة وعبد الله ، وكان أحمد بن حنبل يوثق عبد الله - ورواه الدارقطني من رواية سليمان بن بلال عن زيد بن أسلم موقوفا (على ابن عمر) وقال: الموقوف أصح . وكذا صحح الموقوف أبوزرعة وأبوحاتم، وهو فى حكم المرفوع ، لأن قول الصحابي : أحل لنا وحرم علينا كذا مثل قوله أمرنا بكذا ونهينا عن كذا انتهى من التلخيص (ص ٩) . وفي العزيزى : قال الشيخ: حديث صحيح (١ : ٦٣) أى مرفوعا . وأما حديث جابر في قصة جيش الخبط فتفق عليه - زاد البخارى: « أطعمونا إن كان معكم ، فأتاه بعضهم بشئ فأكله » كذافي التلخيص (٣٩٠) .

ومن الناس من استدل على تخصيص الآيـة بقول النبي ﷺ فى البحر : « هو الطهور ماءه الحل ميتته » وأعله الجصاص بالاضطراب والاختلاف فى السند ، والحق أن الاضطراب إنما هو فى طريق يحى بن سعيد الأنصارى ؛ وأما طريق صفوان بن سليم عن سعيد بن سلمة عن المغيرة بن أبى بردة عن أبى هريرة فسالمة عن الاضطراب ، صححه البخارى فيما حكاه عنه الترمذى ، وحكم ابن عبد البر بصحته لتلقى العلماء له بالقبول ، ورجح ابن مندة صحته . وصححه أيضا ابن المنذر وأبو محمد البغوى . والحديث رواه مالك، ومن طريقه الشافعى ، والأربعة، وابن خزيمة ، وابن حبان ، وابن الجارود ، والدارقطنى ، والحاكم ، والبيهقى .

وفى الباب عن جابر ، صححه ابن السكن، ورواه الحاكم من حديث المعافى بن عمران عن ابن جريج عن أبى الزبير عن جابر وإسناده حسن، وعن ابن عباس رواه الدارقطنى والحاكم ، ورواته ثقات ، وصحح الدارقطنى وقفه . وعن ابن الفراسي رواه ابن ماجه ، وحكى الترمذى عن البخارى أنه مرسل ، لم يدرك ابن الفراسي النبي ﷺ ، والفراسى له صحبة ، وكأنه سقط من الرواية عن أبيه ، أو أن قوله: « ابن » زيادة، فقد رواه البيهقى من طريق شيخ شيخ ابن ماجه يحي بن بكير عن الليث عن جعفر بن ربيعة عن مسلم بن مخشي أنه حدثه أن الفراسى قال : « كنت

أصيد » فهذا السياق مجود ، وهو على رأى البخارى مرسل أيضا ، فإنه قال : إن مسلم بن مخشى لم يدرك الفراسى نفسه ، وإنما يروى عن ابنه ، وأن الابن ليست له صحبة ؛ وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده رواه الدارقطنى والحاكم من طريق المثنى عنه - والمثنى ضعيف ، وقع فى رواية الحاكم الأوزاعى بدل المثنى وهو غير محفوظ . وعن على بن أبى طالب رواه الحاكم والدارقطنى من طريق أهل البيت ، وفي إسناده من لا يعرف ، وعن ابن عمر رواه الدارقطنى من طريق عمرو بن دينار عن عبد الرحمن بن أبى هريرة عنه ، سكت عنه الحافظ في التلخيص . وعن أبى بكر الصديق رواه الدارقطنى ، وفي إسناده عبدالعزيز بن أبى ثابت وهو ضعيف ، وصحح الدارقطنى وقفه ، وقال الحميدى : قال الشافعى : هذا الحديث نصف علم الطهارة . كذافى التلخيص (ص ٣) . وفى الباب عن أنس رواه عبد الرزاق فى مصنفه ، وفيه أبان بن أبى عياش وهو ضعيف ، كما فى الزيلعى .

حديث البحر « هو الطهور ماءه والحل ميتته » مشهور تلقاه العلماء بالقبول، والمراد بميتة البحر هو السمك خاصة :

فالحق إن الحديث حجة، وهو فى حيز المشهور، لكثرة طرقه ولتلقى العلماء له بالقبول . قال ابن الأثير : هذا حديث صحيح مشهور ، أخرجه الأئمة فى كتبهم واحتجوا به ، ورجاله ثقات . كذا فى النيل (١ : ١٤١) . وفيه دلالة على حل ميتة البحر مطلقا ، والمراد بها السمك خاصة ؛ بدليل حديث ابن عمر : « أحلت لنا الميتتان السمك والجراد » وهو محمل قوله : « أحل لكم صيد البحر وطعامه » كما مر الكلام فيه مستوفى فى الإعلاء وسيأتى فى تفسير هذه الآية من المائدة .

اختلف العلماء فى السمك الطافى ، واستدل الحنفية على حرمته بعموم الآية وبالأحاديث : وقد اختلف العلماء في السمك الطافي - وهو الذى يموت فى الماء حتف أنفه - فكرهه أصحابنا والحسن بن حى ، وقال مالك والشافعى : لا بأس به ،

وقد اختلف السلف فيه أيضا ، فروى عطاء بن السائب عن ميسرة عن على عليه السلام قال : « ما طفا من ميتة البحر فلا تأكله ». وروى عمرو بن دينار عن جابر بن عبد الله وعبد الله بن أبي الهذيل عن ابن عباس أنهما كرها الطافئ (رواه ابن أبي شيبة فى مصنفه وعبد الرزاق) . فهولاء الثلاثة من الصحابة وقد روى عنهم كراهته. وروى عن جابر بن زيد - هو أبو الشعثاء - وعطاء، وسعيد بن المسيب ، والحسن، وابن سيرين ، وإبراهيم كراهيته (وكذا عن طاوس والزهرى، رواه ابن أبي شيبة وعبد الرزاق في مصنفيهما زيلعى (٢ : ٢٧٢) . وروى عن أبي بكر الصديق وأبى أيوب إباحته (أخرجه الدارقطنى فى سننه وفى سنديهما مقال) . وأخرج أبو داوٗد ، وابن ماجه من طريق يحي بن سليم عن إسماعيل بن أمية عن أبي الزبير عن جابر أن رسول الله ﷺ قال: « ما ألقاه البحر أو جزا عنه فكلوه، وما مات فيه وطفا فلا تأكلوه » ويحى بن سليم أخرج له الشيخان ، فهو ثقة ، وزاد الرفع . ونقل ابن القطان عن ابن معين قال : هو ثقة ، في حفظه شيء . وإسمعيل بن أمية هذا هو القرشى الأموى ، روى له الشيخان فى صحيحيهما ، وظنه ابن الجوزى غيره فقيل: هو متروك ؛ وليس كما قال، بل ذاك آخر ليس فى طبقة وللحديث طرق عن جابر بسطها الزيلعى ، وهى يقوى بعضها بعضا وإن كان كل واحد منها لا يخلو عن مقال (٢ : ٢٧١) .

الجواب عن حجج الخصوم فى إباحة أكل الطافى : ومن حجج الخصوم في إباحة أكل الطافى : حديث العنبر ، وهو في الصحيح من طرق عن جابر كما مر ، ولاحجة لهم فيه ، فإنه كان مما ألقاه البحر فمات ، وليس ذلك عندنا بطاف ، وإنما الطافى ما مات في الماء حتف أنفه من غير سبب حادث ، وعموم (١) حديث « هو الطهور ماءه والحل ميتتـه » وعموم حديث « أحلت لنا ميتتان إلخ » .

---

(١) أى وعن حججهم .

معنى قول أبي حنيفة : **العام المتفق على قبوله قاض على الخاص فيه ، أي إذا لم يكن الخاص معتضدا بعموم نص الكتاب : قالوا :** من أصل أبي حنيفة في الخاص والعام أنه متى اتفق الفقهاء على أحد الخبرين واختلفوا فى استعمال الآخر كان ما اتفق في استعماله قاضيا على ما اختلف فيه . وقوله عليه السلام : « هو الحل ميته » و « أحلت لنا ميتتان » متفق على استعمالهما ، وخبر الطافى مختلف فيه ، فينبغى أن يقضى عليه بالخبرين الآخرين . قلنا : هذا فيما لم يعضده نص الكتاب فأما إذا كان عموم الكتاب معاضدا للخبر المختلف فى استعماله فإنه لا نعرف قوله فيه . وجائز أن يقال : إنه لا يعتبر وقوع الخلاف في استعماله بعد أن يعضده عموم الكتاب ، فيستعمل مع العام المتفق على استعماله ، وههنا كذلك؛ فإن ظاهر قوله تعالى : « حرمت عليكم الميتة » يدل على حظر الميتة »بعمومها ، واتفق المسلمون على تخصيص غير الطافى من الجملة ، فخصصناه ، واختلفوا فى الطافي فوجب استعمال حكم العموم فيه . انتهى من أحكام القرآن للجصاص (١) ملخصا (١ : ١٠٨ ، ١٠٩) .

---

(١) لا يقال : إنهم اختلفوا كذلك في الجراد فقال مالك : إذا أخذه حيا ثم قطع رأسه وشواه أكل ، وما أخذه حيا فغفل عنه حتى مات لم يؤكل ؛ إنما هو بمنزلة ما لو وجده ميتا قبل أن يصطاده فلا يؤكل . وهو قول الزهرى وربيعة . وقال مالك : وما قتله مجوسى لم يؤكل . وقال الليث بن سعد ، أكره أكل الجراد ميتا ، فأما الذى أخذته حيا فلا بأس به . وظاهر قوله تعالى: «إنما حرم عليكم الميتة» يقتضى حظر جميعها ، فلا يخص منها إلا ما أجمعو عليه دون ما اختلفوا فيه . لأنا نقول : إن هذا التخصيص لم يدل عليه الآثار الواردة فى إباحة ميتة الجراد وهى مستعملة عند الجميع فى تخصيص الآية ، بخلاف الطافى من السمك فإن الآثار الواردة فى إباحة ميتة السمك بإزاءها أخبار أخرفى حظر الطافى منه ، -

الاستدلال بعموم الآية على تحريم الجنين إذا خرج ميتا : واستدل بعموم الآية على تحريم الأجنة، وتحريم ما لا نفس له سائلة، خلافا لمن أباحه من المالكية، كذا فى الروح (٢ : ٣٦) . لأن قوله : « إنما حرم عليكم الميتة » يعم كل ميتة » جنينا كان أو غيره ، وكان له نفس سائلة أولا . قال الجصاص: اختلف أهل العلم فى جنين الناقة والبقرة وغيرهما ، إذا خرج ميتا بعد ذبح الأم ، فقال أبو حنيفة رضي الله عنه : يؤكل إلا أن يخرج حيا فيذبح ، وهو قول حماد . وقال أبو يوسف ومحمد والشافعى رحمة الله عليهم : يؤكل أشعر أولم يشعر، وهو قول الثورى . وقد روى عن على وابن عمر قالا « ذكاة الجنين ذكاة أمه » . وقال مالك : إن تم خلقه ونبت شعره أكل ، وإلا فلا ، وهو قول سعيد بن المسيب . وقال الله تعالى : « حرمت عليكم الميتة والدم - وقال فى آخرها إلا ما ذكيتم » وقال: «إنما حرمت عليكم الميتة» فحرم الله الميتة مطلقا، واستثنى المذكى منها. وبين النبي ﷺ فى المقدور على ذكاته فى النحر واللبة، وفى غير المقدور على ذكاته بسفه دمه، ولم تكن هذه الصفة موجودة فى الجنين، كان محرما بظاهر الآية .

واحتج من أباح ذلك بأخبار رويت من طرق ، منها: عن أبى سعيد الخدرى وأبى الدرداء ، وأبى أمامة ، وكعب بن مالك ، وابن عمر ، وأبى أيوب ، وأبى هريرة أن النبي ﷺ قال : « ذكاة الجنين ذكاة أمه » . وهذه الأخبار كلها واهية السند عند أهل النقل ، كرهت الإطالة بذكر أسانيدها . وبيان ضعفها واضطرابها (ومن أراد البسط فليراجع الزيلعى (٢ : ٢٦٤) فإنه أطال الكلام

- فاستعملناها جميعا وقضينا بالخاص منها على العام مع معاضدة الآية لأخبار الحظر ولم يوجد مثل ذلك فى الجراد، فإن الآثار عن النبي ﷺ وأصحابه متفقة على حل الميتة منها مطلقا من غير فصل . وأيضا فإن مالكا ومن تابعه قد وافقنا على إباحة المقتول منه ، والقتل ليس من الذكاة في شيء . فدل ذلك على أنه لا فرق بينه وبين الميت من غير قتل ، كذافي أحكام القرآن للجصاص ملخصا (١ : ١١٠) .

فى أسانيدها ، وعزى كل حديث إلى من خرجه ، وأمثلها حديث الخدرى حسنه الترمذى والمنذرى وصححه ابن حبان، ولاحجة لهم في شيء منها) . إذ ليس في شئ منها دلالة على موضع الخلاف . لان قوله : « ذكاة الجنين ذكاة أمه » يحتمل أن يراد به أن ذكاة أمه ذكاة له ، ويحتمل أن يراد به إيجاب تذكيته كما تذكى أمه . وأنه لايؤكل بغير ذكاة . كقوله تعالى : « وجنة عرضها السموات والأرض » أى كعرضها ، وكقول الشاعر : "فعيناك عيناها وجيدك جيدها " أى كعينيها وكجيدها. وإذا احتمل لذلك ولم يجز أن يكون المعنيان جميعا مرادين بالخبر . لتنافيهما ، لم يجز لنا أن نخصص الآية به ، ووجب أن يكون محمولا على موافقة الآية ؛ إذ غير جائز تخصيص الآية بخبر الواحد واهى السند محتمل لموافقتها .

ويدل على أن مراده إيجاب تذكيته كما تذكى الأم لإتفاق الجميع على أنه إذا خرج حيا وجب تذكيته ولم يجز الاقتصار على تذكية الأم ، فكان ذلك مرادا بالخبر ، فلم يجز أن يريد به مع ذلك أن ذكاة أمه ذكاة له ، لتنا فيهما وتضادهما، إذكان فى أحد المعنيين إيجاب تذكيته وفى الآخر نفيه : ومما يحتج به على الشافعى فى ذلك قوله عليه السلام : « أحلت لنا ميتتان ودمان » ودلالة هذا الخبر عنده يقتضى تحريم سائر الميتات سواهما ، فيلزمه أن يحمل معنى قوله : « ذكاة الجنين ذكاة أمه » على موافقة دلالة هذا الخبر انتهى ملخصا (١ : ١١٥) . ومن أراد البسط فليراجعه ، فقد أفاد وأجاد ، وليراجع إعلاء السنن فيجد فيها ثلج الفؤاد إن شاء الله تعالى .

استثناء جلود الميتة بعد دباغها عن حكم الآية بالأخبار المتواترة : ثم اعلم أن قوله تعالى : « إنما حرم عليكم الميتة والدم » يقتضي تحريم الميتة بجميع أجزائها كما مر، وجلدها من اجزاءها، لأنه قد حله الموت . ومن هنا اختلف الفقهاء فى حكم جلد الميتة بعد الدباغ ، فقال أبوحنيفة وأصحابه ، والحسن بن صالح، وسفيان الثورى ، وعبد الله بن المحسن العنبرى ، والأوزاعى ، والشافعى : يجوز بيعه بعد

الدباغ والانتفاع به ، قال الشافعى : إلاجلد الكلب والخنزير ، واصحابنا لم يفرقوا بين جلد الكلب وغيره وجعلو طاهرا بالدباغ إلا جلد الخنزير خاصة . وقال مالك ينتفع بجلود الميتة فى الجلوس عليها ويغربل عليها ، ولاتباع ولا يصلى عليها وقال الليث ابن سعد : لابأس ببيع جلود الميتة قبل الدباغ إذا بينت أنها ميتة .

لايجوز بيع جلد الميتة قبل الدباغ إجماعا : أما قول الليث فى إباحة بيع جلدالميتة قبل الدباغ فقول خارج عن اتفاق الفقهاء، لم يتابعه عليه أحد. ومع ذلك هو مخالف لقوله عليه السلام : « لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولاعصب» لأنه قبل الدباغ يسمى (إهابا) والبيع من وجوه الانتفاع ، فوجب أن يكون محظوراً بقوله هذا (والحديث رواه الترمذى وحسنه كما فى الإحياء ص ١٠٠) . وأما قول مالك فظاهر التناقض ، لأنها قبل الدباغ باقية على حكم التحريم فى امتناع جواز الانتفاع بها من سائر الوجوه كالانتفاع بلحومها ، فلما اتفقنا على خروجها عن حكم الميتة بعد الدباغ في الافتراش والجلوس عليها ثبت أنها مذكاة طاهرة .

والحجة لمن طهرها وجعلها مذكاة بالدباغ : ما ورد عن النبى ﷺ من الآثار المتواترة من الوجوه المختلفة بألفاظ مختلفة كلها يوجب طهارتها والحكم بذكاتها . وهذه الأخبار كلها متواترة موجبة للعلم والعمل ، قاضية على الآية من وجهين : أحدهما ورودها من الجهات المختلفة التي يمنع من مثلها التواطؤ والاتفاق على الوهم والغلط ، والثانى من جهة تلقى الفقها إياها بالقبول واستعمالهم لها . فثبت بذلك أنها مستعملة مع آية تحريم الميتة ، وأن المراد بالآية تحريمها قبل الدباغ ، ومع ذلك فإن هذه الأخبار لامحالة بعد تحريم الميتة ، لولا ذلك لما رموا بالشاة الميتة ، ولما قالوا: « إنها ميتة » ولم يكن النبى ﷺ ليقول : « إنما حرم أكلها » فدل ذلك على أن تحريم الميتة مقدم على هذه الأخبار، وأن الجلد بعد الدباغ غير مراد بالآية .

الجواب عن حجة من حظر جلد الميتة بعد الدباغ : وقد احتج من حظر جلد الميتة بعد الدباغ بحديث عبدالله بن عكيم : « قرئ علينا كتاب رسول الله ﷺ

أن لاتنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب » . وغير جائز معارضة الأخبار الواردة في الإباحة بهذا الخبر من وجوه ، أحدها أن الأخبار التي قدمناها فى حيز التواتر الموجب للعلم . وحديث عبد الله بن عكيم ورد من طريق الآحاد (مع ما فيه من الاضطراب فى سنده ومتنه ، كما هو مفصل فى التخليص الحبير ص ١٧ ، ونصب الرايه ١ : ٦٣) . ووجه آخر أنه ليس فيه ما يوجب تحريم الجلد بعد الدباغ ؛ لأنه إنما يسمى (إهابا) قبل الدباغ . والمدبوغ لايسمى إهابا وإنما يسمى أديما . فليس إذا في هذا الخبر ما يوجب تحريمه بعد الدباغ. انتهى ملخصا من الأحكام للجصاص (ص ١١٦) .

جلد الكلب يطهره الدباغ دون جلد الخنزير : وأما جلد الكلب فيلحقه الدباغ ويطهر إذا كان ميتة ، لعموم قوله ﷺ : « أيما إهاب دبغ فقد طهر » (رواه النسائى والترمذى وقال : حسن صحيح عن ابن عباس ، ورواه الدارقطني عن ابن عمر وقال : إسناده حسن زيلعى ص ١١٦) . وأما الخنزير فلا تلحقه الذكاة، لأنه محرم العين بمنزلة الخمر والدم ، فلا تعمل فيه الذكاة . ألاترى أنه لايجوز الانتفاع به في حال الحياة، والكلب، يجوز الانتفاع به في حال الحياة ؟ فليس هو محرم العين .

حجة من أباح الانتفاع بشعر الخنزير فى الخرز ونحوه ، ومقتضى كون الخنزير محرم العين عدم جواز الانتفاع بشعره للخرز ونحوه ، إلا أن من أباح الانتفاع به من أصحابنا إنما أجازه استحسانا . وهذا يدل على أن التحريم قد تناول الجميع عندهم بما عليه من الشعر ؛ وإنما استحسنوا إجازة الانتفاع به للخرز دون جواز بيعه وشراءه ، لما شاهدوا المسلمين وأهل العلم يقرون الأساكفة على استعماله من غير نكير ظهر منهم عليهم ، فصار هذا عندهم إجماعا من السلف على جواز الانتفاع به . وظهور العمل من العامة فى شئ مع إقرار السلف إياهم عليه ، وتركهم النكير عليهم يوجب إباحته عندهم . وهذا مثل ما قالوا فى إباحة دخول الحمام من غير شرط أجرة معلومة ، ولا مقدار معلوم من الماء ، ولا مقدار مدة

لبثه فيه؛ وكما قالوا فى الاستصناع : إنهم أجازوه لعمل الناس ، ومرادهم فيه إقرار السلف كافة على ذلك ؛ وتركهم النكير عليهم فى استعماله ، فصار ذلك أصلا فى جوازه . ونظائره كثيرة انتهى ملخصا من الأحكام للجصاص أيضاً (١ : ١٦٤) . ومن أراد البسط فليراجع تتمة الاستدراك الحسن على " إحياء السنن " ، فقد فصلنا المسئلة هناك بما لا مزيد عليه .

وفى الروح : قوله : « ولحم الخنزير » خص اللحم بالذكر مع أن بقية أجزاءه أيضاً حرام، خلافا للظاهرية ؛ لأنه معظم ما يؤكل من الحيوان وسائر أجزائه كالتابع له ، ولعل السر فى إقحام لفظ اللحم ههنا إظهار حرمة ما استطابوه وفضلوه على سائر اللحوم واستعظموا وقوع تحريمه .

دليل حرمة خنزير البحر ، واستدل أصحابنا بعموم الخنزير على حرمة خنزير البحر ، وقال الشافعي رضى الله عنه : لا بأس به وروى عن الإمام مالك رضي الله عنه أنه قال له شخص : ما تقول في خنزير البحر ؟ فقال : حرام ، ثم جاء آخر فقال له : ما تقول فى حيوان فى البحر على صورة الخنزير ، فقال : حلال ، فقيل له فى ذلك فقال : « إن الله تعالى حرم الخنزير ولم يحرم ما هو على صورته » انتهى (٢ : ٣٧) . قلت : ومنشأه الاختلاف فى عموم قوله تعالى : « أحل لكم صيد البحر وطعامه » لكل ما هو فى البحر ، أو كونه مختصا بالسمك ، وسيأتى الكلام فيه فى موضعه إن شاء الله تعالى .

وقوله : « وما أهل به لغير الله » أى ما وقع متلبسا بذبحه الصوت لغير الله تعالى . والمراد بغير الله تعالى الصنم وغيره كما هو الظاهر . وذهب عطاء ، ومكحول ، والشعبي، والحسن ، وسعيد بن المسيب إلى تخصيص الغير بالأول ، وأباحوا ذبيحة النصرانى إذا سمى عليها باسم المسيح .

دليل حرمة ما ذبحه الكتابى على اسم المسيح وغيره : وهذا خلاف ما اتفق عليه الأئمة من التحريم ، كذا في الروح (٢ : ٣٧) . وقال الجصاص

لاخلاف بين المسلمين أن المراد به الذبيحة إذا أهل بها لغير الله عند الذبح ، فمن الناس من حمله على ذبائح عبدة الأوثان ، وأجازوا ذبيحة النصرانى إذا سمى عليها باسم المسيح ، وقالوا : إن الله تعالى قد أباح أكل ذبائحهم مع علمه بأنهم يهلون باسم المسيح على ذبائحهم ، وهو مذهب الأوزاعى والليث بن سعد . وقال أبو حنيفة وأبو يوسف ، ومحمد ، وزفر ، ومالك ، والشافعي : لاتؤكل ذبائحهم إذا سموا عليها باسم المسيح ، وظاهر قوله تعالى : « وما أهل به لغير الله » يوجب تحريمها ، ولم يفرق الآية بين تسمية المسيح وبين تسمية غيره بعد أن يكون الإهلال به لغير الله (وأما قولهم : إن الله قد أباح أكل ذبائحهم مع علمه بما يقولون ، فنقول : إن الله أباح لنا طعام أهل الكتاب بشرط أن لايكون حراما في شريعتنا ؛ ألاترى أنه لايجوز لنا لحم الخنزير من طعامهم ولا ما خلطوا فيه الخمر مع علمه بأنهم يفعلون ذلك ؟ فكذلك لايجوز لنا ما سموا عليه باسم المسيح ، لكونه حراما فى شريعتنا ، إذ الواجب علينا استعمال الآيتين بمجموعهما ، فكأنه قال : وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم مالم يهلوا به لغير الله) . فإن قيل : إن النصرانى إذا سمى الله فإنما يريد به المسيح عليه السلام ، فإذا كان إرادته كذلك لم تمنع صحة ذبيحة وهو مع ذلك مهل به لغير الله (باطنا) كذلك ينبغى أن يكون حكمه إذا أظهر ما يضمره . قلنا : لايجب ذلك لأن الله تعالى إنما كلفنا حكم الظاهر وإذا أظهر اسم الله فغير جائز لنا حمله على اسم المسيح عنده ، لأن حكم الأسماء إنما تكون محمولة على حقائقها انتهى ملخصا (١ : ١٢٦) .

البقرة المنذورة للاولياء إذا ذبحت على اسم الله حلال: وفى التفسير الأحمدى: ومن ههنا علم أن البقرة المنذورة للأولياء كما هو الرسم في زماننا ـ حلال طيب لأنه لم يذكر اسم غيرالله عليها وقت الذبح وإن كانوا ينذرونها انتهى (ص ٣٤). وقد بسطت الكلام في هذه المسئلة في رسالتي (البذر للخير فى النذر للغير) وهو جزء من الرسالة المسماة بالشفاء فليراجع .

* * *

قال الله تعالى : « فمن اضطر غير باغ ولاعاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم »

ترجيح أحد القولين الذى اختاره الحنفية فى تفسير قوله تعالى: « غير باغ ولا عاد » أخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس فى قولـه : « فمن اضطر » يعنى إلى شئ مما حرم « غير باغ ولا عاد » يقول : من أكل شيئاً من هذه وهو مضطر فلا حرج ، ومن أكله وهو غير مضطر فقد بغى واعتدى ، وأخرج ابن المنذر وابن أبى حاتم عن ابن عباس في قوله : « غير باغ » قال : فى الميتة « ولا عاد » قال : فى الأكل . وأخرج وكيع عن إبراهيم والشعبي قالا : إذا اضطر إلى الميتة أكل منها قدرما يقيمه . وأخـرج وكيع وعبد بن حميد وأبو الشيخ عن مسروق قال : من اضطر إلى الميتـة والـدم ولحم الخنزير ، فتركـه تقـذرا . ولم يـأكل ولم يشرب ، ثم مات دخل النار انتهى من الدر المنثور (١: ١٦٨) .

وأخرج الطبرى بسند صحيح عن قتادة قوله : « فمن اضطر غير باغ ولاعاد» قال : « غيرباغ » فى أكله، « ولا عاد » أن يتعدى حلالا إلى حرام وهو يجد عنه مندوحة . وعن الحسن بسند صحيح قال : « غير باغ » فيها ولا متعدفيها بأكلها وهوغنى عنها . وبسند حسن عن مجاهد وعكرمة قالا : « غير باغ » يبتغيه « ولا عاد » يتعدى على ما يمسك نفسه. وبسند حسن عن الربيع قال : من غير أن يبتغى حراما ويتعداه، الأ ترى أنه يقول : « فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون » وبسند صحيح عن ابن زيد قال : أن يأكل ذلك بغيا ، وتعـديا من الحلال إلى الحرام ، ويترك الحلال وهو عنده . وبسند حسن عن السدى قـال : أما باغ فيبغى فيه شهوته ، وأما العادى فيتعدى في أكله يأكل حتى يشبع ، ولكن يأكل منه قدر ما يمسك بـه نفسه حتى يبلغ به حاجته ؛ وبسند حسن عن مجاهـد قال : غير قاطع سبيل ، ولا مفارق جماعة ، ولا خارج في معصية الله ، فله الرخصة . ومن خرج باغيا أو عاديا فى معصية الله فلا رخصة له وإن اضطر إليه . وعن سعيد بن جبير نحوه من طرق عديدة ؛ قال الطبرى : وأولى هذه الأقوال بتأويل الآية قول من قال : « غير باغ »

بأكله ما حرم عليه من أكله ، « ولا عاد » في أكله وله عن ترك أكله مندوحة وغنى. وذلك أن الله تعالى ذكره لم يرخص لأحد فى قتل نفسه بحال ، وإذا كان ذلك كذلك فلا شك أن الخارج على الإمام والقاطع الطريق وإن كانا قد أتيا ما حرم الله عليهما ، فغير مبيح لهما فعلهما ما كان حرم الله عليهما قبل إتيانهما من ذلك ، من قتل أنفسهما، فالواجب على قطاع الطريق والبغاة على الأئمة العادلة الأدبة إلى طاعة الله والتوبة عن معاصى الله ، لا قتل أنفسهما بالمجاعة ، فيزدادان إلى إثمهما إثما، وإلى خلافهما أمر الله خلافا انتهى ملخصا (٢ : ٥٢) .

ومما يدل على أنه أولى اتفاق جمهور المفسرين - ومنهم ابن عباس رضي الله عنهما - على ذلك ، ولم يخالفهم إلا سعيد بن جبير وحده - فيما نعلم - وأما مجاهد فقد وافق سعيدا مرة والجمهور أخرى . وتفسير الصحابى الذى قد شهد التنزيل فى حكم المرفوع عند أكثر المحدثين، كما قاله الحاكم فى المستدرك . وأيضا فقوله تعالى: « وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه » مطلق فى الإباحة بوجود الضرورة من غير شرط ولا صفة ، فاقتضى ذلك وجود الإباحة بوجود الضرورة فى كل حال ، مطيعا كان أو عاصيا فى سفره . وقوله: « غير باغ ولا عاد » وقوله : « غير متجانف لإثم » محتمل أن يراد به البغى والعدوان فى الأكل ، وأن يراد به البغى على الإمام أو غيره ، فلم يجزلنا تخصيص عموم الآية الأخرى بالاحتمال ، بل الواجب حمله على ما يواطئ معنى العموم من غير تخصيص . وأيضا فقوله : « فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه » وقوله: «فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم» كل واحد من هذين فيه حذف لا يستغنى عنه الكلام ؛ لأن وقوع الضرورة ليس من فعل المضطر حتى يصح نفى الإثم عنه ، والمحذوف لا بد أن يكون معلوما للمخاطبين ومدلولا لدلالة الخطاب ، وهو ههنا التناول أو الأكل المفهوم من قوله : « إنما حرم عليكم الميتة » أى تناولها أو أكلها ؛ فالتقدير : فمن اضطر فأكل غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه ، فيكون البغى والعدوان حالا للأكل . وهذا يوجب أن

يكون حمله على البغى والعدوان فى الأكل أولى منه على المسلمين أو الإمام ؛ لأنه لم يتقدم للمسلمين والإمام ذكر ، لا محذوفا ولا مذكورا ، قاله الجصاص (١ : ١٢٨) .

وأجاب عنه الرازى بأن قوله : « غير باغ ولا عاد » لا يصدق إلا إذا انتفى عنه البغى والعدوان فى كل الأمور ، فيدخل فيه نفى العدوان بالسفر ضمنا ، ولا نقول : اللفظ يدل على التعيين ، وأما تخصيصه بالأكل فهو تخصيص من غير ضرورة ، فكان على خلاف الأصل انتهى (٢ : ٨٧) .

كون المسافر عاصيا فى سفره لا يمنع اتفاقا استباحته للميتة عند الضرورة إذا كان السفر مباحا : قلنا : حمله على هذا المعنى باطل إجماعاً . فقد اتفقوا على أن إقامته على بعض المعاصى لا تمنع استباحته للميتة عند الضرورة ، فلو لم يكن سفره في معصية وكان مع ذلك باغيا على رجل في أخذ ماله وعرضه ، أو عاديا فى ترك صلاة أو زكوة لم يكن ذلك مانعا من استباحة الميتة للضرورة إجماعا . فثبت بذلك أن قوله : « غير باغ ولا عاد » لم يرد به انتفاء البغى والعدوان فى سائر الوجوه . فإن قيل كما قال الرازى : إنه عام دخله التخصيص فى هذه الصورة انتهى . قلنا : وأين دليل التخصيص ؟ والفرق الذى ذكره إنما هو مجرد قياس لاينتهض دليلا على تخصيص العام القطعى ، ولو سلمناه فإنه يبطل قولكم: إن قوله :« غير باغ ولا عاد » لا يصدق إلا إذا انتفى عنه البغى والعدوان فى كل الأمور. فقد قلتم بصدقه مع كونه باغيا وعاديا فى بعض الأمور . وإذا كان كذلك فتخصيصه بالأكل هو المتعين ، لكونه مدلول الخطاب معلوما للمخاطبين اتفاقا، وإنكاره مكابرة .

وأما قوله : ثم الذى يدل على أنه لا يجوز صرفه إلى الأكل وجوه ، أحدها أن قوله : « غير باغ ولا عاد » حال من الاضطرار ، فلا بد أن يكون وصف الاضطرار باقيا مع بقاء كونه « غير باغ ولا عاد » ؛ فلو كان المراد بكونه

« غير باغ ولا عاد » كونـــه كذلك فى الأكل لاستحال أن يبقى وصف الاضطرار معه ، لأنه حال الأكل لا يبقى وصف الاضطرار انتهى فمجرد تهويـل وتلبيس ، فإن آكل الميتة كما هو مضطر إليها قبل الأكل مضطر إليها عند الأكل أيضا ؛ وإنما يزول الاضطرار بعد أكل مـا يسد رمقه ، وحينئـذ يحرم عليه الأكل عندنا وعندكم اتفاقا ؛ الأترى أن من أكره على شرب الخمر فهو مكره عليه حين شربها ، وهل لك أن تقول بأنه مكره عليه قبل الشرب لا عنده ؟ كلا : فكذلك ههنا ، على أنـا لا نسلم كونه حالا من الاضطرار بل هو عندنـا حال من الأكل المفهوم من الخطاب فافهم .

قـال : وثانيها أن الإنسان ينفر بطبعـــه عن تناول الميتة والدم ، وما كان كذلك لم يكن هناك حاجة إلى النهى عنه ، فصرف هذا الشرط إلى التعدى فى الأكل يخرج الكلام عن الفائدة قلنا : فلا فائـــدة إذا فى قوله : « إنما حرم عليكم الميتة والدم » فإن ما ينفر الإنسان عن تناوله طبعاً لا فائدة فى ذكر تحريمه ، كما أنه لم يذكر تحريم بول الإنسان وعذرته لكونه معلوما طبعا وعادة. وكيف يقول الرازى: إن الإنسان ينفر بطبـعه عن تناول الميـــتة والدم وقد كان المشركون يأكلونها ، وكثير من المشركين عندنا اليوم لا ينفرون عنهما ، وإذا دخل احد منهـم فى الإسلام لا ينفر عنها إلا بعد مـدة من الزمان ؛ ولو سلمناه فلنا أن نقول : إن الاضطرار يزيل هذه النفرة أو يقللها ، فاحتيج إلى النهى عن التعدى فى الأكل . وهذا أظهر من أن يخفى على عامى فضلا عن عالم ألمعى ، وإنكاره مكابرة .

قال : وثالثها أن كونه غير باغ ولا عاد يفيد نفى ماهية البغى والعدوان ، وهذه إنما تنتفى عند انتفاء جميع افرادها ، فتخصيصه بالأكل غير جائز انتهى . قلنا : نفى ماهية العـــدوان والبغى ليس بشرط اتفاقا ، وإلا لم يجز لأحد استباحة أكل الميتة للضرورة ، فمن هو الذى انتفت عنه ماهية البغى والعدوان ؟ ولا عصمة إلا لمن عصمه الله من الأنبياء والرسل . وإذ لا بـــد من التخصيص فتخصيصه

بالأكل المدلول للخطاب أولى من تخصيصه بالسفر الذى لا ذكر له ، ولا دلالة للكلام عليه أصلا . وقوله : إن الشافعى لا يخصصه بنفى العدوان فى السفر بل يحمله على ظاهره ، وهو نفى العدوان) من جميع الوجوه باطل قطعا . فإن العاصى فى السفر يترخص عنده مع أنه موصوف بالعدوان ، كما ذكره الرازى نفسه سابقا .

قال: ورابعها أن الاحتمال الذى ذكرناه متأيد بآية أخرى وهى قوله تعالى : « فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لإثم انتهى (٢ : ٨٧) . قلنا : وأى تأئيد لكم فيها ؟ فإن الإثم ليس بأبلغ من البغى والعدوان . فالذى هو محملهما هو محمل الإثم أيضا ؛ ومعناه غير مائل إلى إثم فى الأكل بالتجاوز عن الحاجة إلى الشبع ونحوه . والذى قلتموه : إن الآية تقتضى أن لا يكون موصوفا بالبغى والعدوان فى أمر من الأمور ، يرده قولكم : إن العاصى فى السفر يترخص عند الشافعى مع أنه موصوف بالعدوان والإثم .

ثم ذكر الرازى الوجوه التى احتج بها أبو حنيفة، وقال : عارض الشافعى هذه الوجوه بوجه قوى ، وهو أن الرخصة إعانة على السفر ، فإذا كان السفر معصية كانت الرخصة إعانة على المعصية ، وذلك محال ، لأن المعصية ممنوع منها والإعانة سعى فى تحصيلها ، والجمع بينهما متناقض . انتهى (٧ : ٨٨) . قلنا : هذه المعارضة خطأ من وجهين ، أحدهما قولك : إباحة الميتة رخصة للمضطر ، وهو ممنوع ،لأن أكل الميتة فرض على المضطر ، والاضطرار يزيل الحظر ، والمضطر الممتنع من أكلها حتى يموت بمنزلة من مات من ترك أكل الخبز وشرب الماء فى حال الإمكان . فقول القائل : إباحة الميتة رخصة للمضطر بمنزلة قوله : إن إباحة أكل الخبز وشرب الماء رخصة لغير المضطر ، ولا يطلق هذا أحد بعقل ، لأن الناس كلهم يقولون : فرض على المضطر إلى الميتة أكلها . فلا فرق بينهما . وإذا كان ذلك فرضا عليه كان تركه معصية (وكونه عاصيا بسفره لا يبيح له معصية أخرى غيره) . ولما لم يختلف المطيع والعاصى فى أكل

الخبز وشرب الماء كذلك في أكل الميتة عند الضرورة (وإلا لزمكم أن تحرموا على الباغى على الإمام والقاطع السبيل أكل الخبز وشرب الماء أيضا، لكون إباحتهما لهما إعانة على المعصية فى الجملة - كما لا يخفى - والجمع بينهما تناقض . فما هو جوابكم فهو جوابنا) .

يجوز للعاصى المقيم الإفطار فى رمضان إذا كان مريضا : والثانى قولك أنه لا رخصة للعاصى . قضية فاسدة . بإجماع المسلمين . لأنهم رخصوا للمقيم العاصى الإفطار فى رمضان إذا كان مريضا .

يجوز للمقيم العاصى أن يمسح يوما وليلة : وكذلك يرخصون له فى السفر التيمم عند عدم الماء ، ويرخصون للمقيم العاصى أن يمسح يوما وليلة . قاله الجصاص (١ : ١٢٨) . وبالجملة فقد اختلف العلماء فى معنى قوله تعالى : « فمن اضطر غير باغ ولا عاد » فقال ابن عباس، والحسن، ومسروق (وقتادة والربيع . وابن زيد، والسدى ، وعكرمة . ومجاهد فى رواية) : «غير باغ» فى الميتة « ولا عاد » في الأكل . وهو قول أصحابنا ، ومالك بن أنس ، وأباحوا للبغاة الخارجين على المسلمين أكل الميتة عند الضرورة . كما أباحوا لهم أكل الخبز وشرب الماء فى غير حالة الاضطرار . وقال مجاهد (فى رواية) وسعيد بن جبير : إذا لم يخرج باغيا على إمام المسلمين ولم يكن سفره فى معصية فله أن يأكل الميتة إذا اضطر إليها ؛ وإن كان سفره فى معصية ، أو كان باغيا على الإمام لم يجز له أن يأكل ، وهو قول الشافعى انتهى من الجصاص . أيضا وقد عرفت أن قول أصحابنا هو أقوى ما يكون فى الباب ، وهو الألصق بمعنى نص الكتاب والله تعالى أعلم بالصواب .

العاصى بالسفر لا يجوز له قتل نفسه اتفاقا : وأيضا قال الله تعالى : « ولا تقتلوا أنفسكم » وأجمعوا أن العاصى بالسفر لا يجوز له قتل نفسه، ولا إلقاءها فى التهلكة . الأترى أنه لو امتنع من أكل المباح من الطعام معه حتى مات كان عاصيا

لله تعالى ، وإن كان باغيا على الإمام ؟ بل يكون امتناعه من الأكل زيادة على عيصانه ، فوجب أن يكون حكمـه وحكم المطيع سواء في استباحة أكل الميتة عند الضرورة ، تحرزا عن الزيادة فى العصيان . فإن قيل : قد يمكنه الوصول إلى إلى استباحة أكل الميتة بالتوبـة ، فإذا لم يتب فهو الجانى على نفسه . قلنا : فهل تقول : إن ترك التوبـة يبيح له قتل نفسه ؟ كلا : لن يقول بذلك أحد يعقل . وهذا العاصي متى ترك الأكل في حال الضرورة حتى مات كان مرتكبا لضربين من المعصية ، أحدهما خروجه فى معصية ، والثانى قتل نفسه بترك الأكل فافهم .

لا يأكل المضطر من الميتة إلا قدر ما يمسك نفسه ، والرد على من جوز الشبع منها أو سد الجوعة : مسئلة : قال أبو حنيفـة وأصحابه والشافعى رحمة الله عليهم: لا يأكل المضطر من الميتة إلا قدر ما يمسك رمقه . وقال عبد الله بن الحسن العنبرى : يأكل منها ما يسد جوعتـه . وعن مالك : يأكل منها حتى يشبع ، ويتزود ، فإن وجد غنى عنها طرحها . والأقرب فى دلالة الآية ما ذكرناه أولا ؛ لأن سبب الرخصة إذا كان الإلجاء ، فمتى ارتفع الإلجاء ارتفعت الرخصة ، كما لو وجد الحلال لم يجز لـه تناول الميتـة لارتفاع الإلجاء إلى أكلها لوجود الحلال ، فكذلك إذا زال الاضطرار بأكل قدر منه فالزائد محرم ، ولا اعتبار في ذلك بسد الجوعة على ما قالـه العنبرى ، لأن الجوعة فى الابتداء لا تبيح أكل الميتة إذا لم يخف ضررا بتركه ، فكذا ههنا ، ويدل عليه أيضا أنه لو كان معه من الطعام مقدار ما إذا أكله أمسك رمقه لم يجز له أن يتناول الميتـة ، فإذا أكل ذلك الطعام وزال خوف التلف لم يجز له أن يأكل الميتة ؛ فكذا إذا أكل من الميتة ما زال معه خوف الضرر وجب أن يحرم عليه الأكل بعده . قاله الرازى فى الكبير (٢ : ٨٨) . وقال ابن العربى فى الاحكام له: هذا الضرر الذى بيناه يلحق إما بإكراه من ظالم، أو بجوع فى مخمصة ، أو بفقر لا يجد فيـه غيره ؛ فإن التحريم يرتفع عن ذلك بحكم الاستثناء ، ويكون مباحا . فأما الإكراه فيبيح ذلك كله إلى آخر الإكراه ، وأما المخمصة فلا يخلو أن تكون دائمة فلا خلاف فى جواز الشبع منها، وإن كانت

نادرة فاختلف (أى علماء المالكية) فى ذلك على قولين ، أحدهما : يأكل حتى يشبع ويتضلع ، قاله مالك . وقال غيره : يأكل على قدر سد الرمق ، وبه قال ابن حبيب ، وابن الماجشون لأن الإباحة ضرورة ، فتتقدر بقدر الضرورة (قلت: فيلزم القول بحرمة ما زاد على سد الرمق مطلقا ، ولو كانت المخمصة دائمة ، لكون الإباحة ضرورة فى الدائمة أيضا كما هو ظاهر) . وقد قال مالك فى موطئه الذى ألفه بيده ، وأملاه على أصحابه ، وأقرأه وقرأه عمره كله : يأكل حتى يشبع . ودليله أن الضرورة ترفع التحريم فيعود مباحا (قلنا : نعم ؟ ولكنها ترفع التحريم عن قدر الضرورة دون الزائد عليها) . ومقدار الضرورة إنما هو من حالة عدم القوت إلى حالة وجوده حتى يجد (انتهى . (ص ٢٤) . قلنا هذا مقدارها من حيث المدة ، وأما مقدارها من حيث التناول والأكل فهو قدر ما يمسك نفسه ، كما قاله جمع من المفسرين من التابعين ، وقد ذكرناه أول الباب .

قال الجصاص: قال الله تعالى: « إلا ما اضطررتم إليه » وقال : « فمن اضطر غير باغ ولا عاد » فعلق الإباحة بوجود الضرورة ، والضرورةهى خوف الضرر بترك الأكل ، إما على نفسه أوعلى عضو من أعضائه ، فمتى أكل بمقدار ما يزول عنه الخوف من الضرر فى الحال فقد زالت الضرورة (ولم يبق هو مضطرا إليه) ولا اعتبار فى ذلك بسد الجوعة (ثم ذكر ما ذكرناه عن الرازى وقد أخذه عن الجصاص) . وأيضا قوله تعالى : « فمن اضطر غير باغ ولا عاد » قد بينا أن المراد منه غير باغ ولا عاد فى الأكل .

الأكل فوق الشبع محظور فى المباحات أيضا : ومعلوم أنه لم يرد الأكل منها فوق الشبع ، لأن ذلك محظور فى المباحات أيضا، فوجب أن يكون المراد : غير باغ فى الأكل منها مقدار الشبع حتى يكون لاختصاصه بالميتة بهذا الوصف وعقده الإباحة بهذه الشريطة فائدة ، وهو أن لا يتناول منها إلا مقدار زوال

خوف الضرورة . وقد روى الأوزاعى عن حسان بن عطية الليثى أن رجلا سأل النبى ﷺ فقال : إنا نكون بالأرض تصيبنا المخمصة ، فمتى تحل لنا الميتة ؟ قال : « متى ما لم تصطبحوا ، أو تغتبقوا ، أو تجدوا بها بقلا فشأنكم بها » (أخرجه الطبرانى عن أبى واقد الليثى ، ورجاله ثقات ، كما فى مجمع الزوائد (٥ : ٥٠) والدارمى كما فى المشكوة (ص ٣٧٠) . وأما ما رواه أبوداؤد عن الفجيع العامرى أنه أتى رسول الله ﷺ فقال : ما يحل لنا من الميتة ؟ قال : ما طعامكم؟ قلنا : نغتبق ونصطبح (قال أبو نعيم : فسره لى عقبة : قدح غدوة ، وقدح عشية) قال : ذلك وأبى الجوع ، فأحل لهم الميتة على هذه الحال (٣ : ٤٤٢ مع العون) . فالوجه فيه أن يقال : إن الاغتباق بقدح والاصطباح بآخر كانا على سبيل الاشتراك بين القوم كلهم ، وهو لا يغنى في إمساك الرمق شيئا ، فأباح لهم تناول الميتة - على تلك الحال . هذا هو وجه التوفيق بين الحديثين، وإلا فالترجيح لرواية الطبرانى والدارمى لثقة رجالها وصحة سندها ، وفى سند أبى داؤد عقبة بن وهب العامرى فيه مقال ، ذكره المنذرى . وأيضا إذا تعارض المحرم والمبيح فالترجيح للمحرم ، كما تقرر فى الأصول ، والله تعالى أعلم) .

قال الجصاص : فلم يبيح لهم الميتة إلا إذا لم يجدوا صبوحا - وهو شرب الغداء - أو غبوقا - وهوشرب العشاء - أو يجدوا بقلا يأكلونه ، لأن من وجد عشاء أو غداء أو بقلا فليس بمضطر . وهذا يدل على أن اباحة الميتة مقصورة على حال خوف الضرر فى الابتداء اتفاقا ، فكذلك فى الانتهاء) والله أعلم (١ : ٣٠) .

الحد الذى يصح به الوصف بالاضطرار : واختلفوا في الحالة التى يصح فيها الوصف بالاضطرار ويباح عندها الأكل ، فذهب الجمهور إلى أنها الحالة التى يصل به الجوع إلى حد الهلاك ، أو إلى مرض يفضى إليه . وعن بعض المالكية تحديد ذلك بثلاثة أيام . كذافى النيل . انتهى من العون (٣ : ٣٢٣) .

يخير المضطر فى تناول ما شاء من المحرمات إذا وجد جميعها : مسئلة :

اختلفوا فى المضطر إذا وجد كل ما يعد من المحرمات ، فالأكثرون من العلماء خيروه بين الكل ، لأن الميتة والدم ولحم الخنزير سواء فى التحريم والاضطرار ، فوجب أن يكون مخيرا في الكل . وهذا هو الأليق بظاهر هذه الآية ، وهو أولى من قول من أوجب أن يتناول دون لحم الخنزير ، ويعد لحم الخنزير أعظم شأنا فى التحريم . قاله الرازى (٢ : ٨٨) .

المضطر إلى الشرب إذا وجد خمرا هل يجوز له شربها ؟ : مسئلة : اختلفوا فى المضطر إلى الشرب إذا وجد خمرا ، أو من غص بلقمة فلم يجد ما يسيغه ووجد الخمر ، فمنهم من أباحه بالقياس على هذه الصورة . وهذا هو الأقرب إلى الظاهر والقياس ، وهو قول سعيد بن جبير وأبى حنيفة رضى الله عنه : وقال الشافعى رضى الله عنه: لا يشرب، لأنه يزيده عطشا وجوعا ، ويذهب عقله . وأجيب عنه بأن قوله : لا يزيده إلا عطشا وجوعا ، مكابرة ، وقوله : يزيل العقل، فكلامنا فى القليل الذى لا يكون كذلك . قاله الرازى (٢ : ٨٨) والجواب مأخوذ من الجصاص ، حيث قال : إنه معلوم من حالها أنها تمسك الرمق عند الضرورة ، وتزيل العطش ، ومن أهل الذمة فيما بلغنا من لا يشرب الماء دهرا اكتفاء بشرب الخمر عنه، فقولهم فى ذلك غير المعقول، المعلوم من حال شاربها .

قال : وأما قول مالك : إن الضرورة إنما ذكرت فى الميتة ولم تذكر في الخمر ، فإنها في بعض الآيات مذكورة في الميتة ، وما ذكر معها ، وفى بعضها مذكورة فى سائر المحرمات ، وهو قوله تعالى : « وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه » وقد فصل لنا تحريم الخمر فى مواضع من كتاب الله ، والضرورة المذكورة فى الآية منتظمة لسائر المحرمات . وذكره لها فى الميتة وما عطف عليها غير مانع من اعتبار عموم الآية الأخرى في سائر المحرمات ؛ ومن جهة أخرى أنه إذا كان المعنى فى إباحة الميتة إحياء نفسه بأكلها ، وخوف التلف في تركها ، وذلك موجود فى سائر المحرمات ، وجب أن يكون حكمها حكمها لوجود الضرورة . والله أعلم انتهى ملخصا (١ : ١٢٩) .

التداوى بالمحرم عند الضرورة : مسئلة : اختلفوا إذا كانت الميتة (ونحوها من المحرمات) يحتاج إلى تناولها للعلاج ، إما بانفرادها أو بوقوعها في بعض الأدوية المركبة ، فأباحه بعضهم للنص والمعنى . أما النص فهو أنه ﷺ أباح للعرنيين شرب أبوال الإبل وألبانها للتداوى (متفق عليه) وأما المعنى فمن وجوه منها : أنه تعالى أباح أكل الميتة لمصلحة النفس ، فكذا ههنا . ومن الناس من حرمه واحتج بقوله عليه السلام : « إن الله تعالى لم يجعل شفاء أمتى فيما حرم عليهم » وأجاب الأولون بأن التمسك بهذا الخبر إنما يتم لو ثبت أنه يحرم عليهم تناوله عند الضرورة ، والنزاع ليس إلا فيه ، قاله الرازى . وحاصله تأويل الحديث بأن الله لم يجعل شفاء أمتى فيما حرم عليهم ما دام محرما عليهم ، وهذا لا نزاع فيه ؛ وإنما النزاع فى بقاء التحريم عند الضرورة فافهم والبسط فى المطولات ، وقد استوفيت الكلام عليه في إعلاء السنن فليراجع .

والحديث الثانى رواه ابن حبان ، والبيهقى عن أم سلمة ، وذكره البخارى تعليقا عن ابن مسعود، ورواه مسلم ، وأحمد، وأبوداود، وابن ماجه، وابن حبان عن علقمة بن وائل عن أبيه : سئل النبى ﷺ ، عن الخمر فنهى عنها، وكره أن تصنع ، وقال: « إنها ليس بدواء، ولكنه داء » ولفظ ابن حبان: « إنما ذلك داء وليس بشفاء » . وصححه ابن عبد البر، كما فى التلخيص (ص ٣٦٠) . وللأولين حمله على غير المضطر ، والله تعالى أعلم .

التداوى بالخمر : مسئلة : اختلفوا فى التداوى بالخمر. واعلم أن الحاجة إلى ذلك التداوى إن انتهت إلى حد الضرورة فقد تقدم حكمه فى المسئلة الثالثة ؛ فإن لم تنته إلى حد الضرورة فقد تقدم حكمه في المسئلة الرابعة ؛ والله تعالى أعلم .

اختلف العلماء فى رخصة المضطر هل هى من أحد نوعى الحقيقة أوهى من ثانى نوعى المجاز ؟ وترجيح الثانى : مسئلة : قال فى التفسير الأحمدى : اختلف العلماء فيما بينهم فى أن هذه الرخصة من أى قسم من الأقسام الأربعة ؟ فأحد قولى

الشافعي - وهو رواية عن أبي يوسف أيضا - إنها من أحد نوعي الحقيقة ، يعني يرخص في الأكل في حالة الاضطرار ، ولا يرتفع الحرمة ، كما في الإكراه على الكفر وأكل مال الغير ، فإن صبر ولم يأكل حتى مات لم يمت آثما . يدل عليه قوله تعالى في سياق الآية : « إن الله غفور رحيم » لأن إطلاق المغفرة يدل على قيام الحرمة . وذهب أكثر أصحابنا إلى أنها من ثاني نوعي المجاز ، يعني يرتفع الحرمة أصلا - حتى لو صبر ومات يموت آثما . يدل عليه قوله تعالى: « وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه » استثنى ما اضطر إليه من المحرم، والكلام المقيد بالاستثناء عبارة عما وراء المستثنى ، فيثبت حكم التحريم في حالة الاختيار ، وقد كانت مباحة قبل التحريم ، فبقيت في حاله الاضطرار على ما كانت . وأما إطلاق المغفرة مع الإباحة فباعتبار أن الاضطرار يكون بالاجتهاد ، وعسى أن يتناول زائدا على قدر ما يحصل به سد الرمق ، إذ مثل من ابتلي بهذه المخمصة يعسر عليه رعاية حد الاضطرار المرخص ورعاية التناول بقدر الحاجة ، فمن أجل ذلك ذكر المغفرة ؛ ومعناه أن الخطأ في الاجتهاد موضوع لا يؤخذ به . والله تعالى أعلم انتهى ملخصا بمعناه (ص ٣٥) .

قلت : كلام الجصاص يدل على عدم الاختلاف في مسئلة ، وأن كلهم مجمعون على حل الميتة للمضطر كحل الخبز والماء لغيره، حتى لو مات ولم يأكلها كان عاصيا لله جانيا على نفسه (٢ : ١٢٨) . فلعل ما عزوه إلى أبي يوسف من الخلاف هو رواية عنه ، ومذهبه موافق لمذاهب الجمهور ، ويؤيدهم ما ذكرناه عن مسروق أول الباب . ولم نعلم له مخالفا فافهم .

قال الله تعالى : « ليس البر أن تولوا وجوهكم » الآية

يحتمل أن يكون الخطاب عاما لأهل الكتاب وللمسلمين ، والمراد من ذكر المشرق والمغرب التعميم لا تعيين السمتين ، كما في الروح ، ومثله في الكشاف .

استقبال القبلة ليس من اركان الصلوة بل من شرائطها فلا يجب نية كسائر

شروطها : وعلى هذا فيمكن الاستدلال به على أن استقبال القبلة ليس من أركان الصلوة بل من شرائطها ؛ لأن الصلوة من الطاعات المقصودة والبر المقصود ، فلا يصح نفي البر عن أركانها، وقوله : « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب » نفى كون الاستقبال برا مقصودا ، فهو إذاً من شرائط الصلوة دون أركانها . فلا يجب على المصلي نية الاستقبال كما لا يجب عليه النية في الوضوء ، وفي ستر العورة ، وتطهير الثياب ، ونحوها من الشرائط ؛ بل يكفيه كونه مستقبل القبلة في الصلوة نوى الاستقبال أو لم ينوه وهذا من المواهب .

قوله تعالى : « وآتى المال على حبه »

هل في المال حق سوى الزكوة ؟ قال الجصاص: يحتمل أن يريد به الصدقة الواجبة ، وأن يريد به التطوع ، وليس في الآية دلالة على أنها الواجبة؛ وإنما فيها حث على الصدقة ووعد بالثواب عليها، وذلك لأن أكثر ما فيها أنها من البر ، وهذا لفظ ينطوى على الفرض والنفل ؛ إلا أن في سياق الآية ونسق التلاوة ما يدل على أنه لم يرد بها الزكوة لقوله تعالى: « وأقام الصلوة وآتى الزكوة » فلما عطف الزكوة عليها دل على أنه لم يرد الزكوة بالصدقة المذكورة قبلها ، ومن الناس من يقول: أراد به حقوقا واجبة في المال سوى الزكوة، نحو وجوب صلة الرحم إذا وجده ذا ضر شديد ، ويجوز أن يريد من قد أجهده الجوع حتى يخاف عليه التلف فيلزمه أن يعطيه ما يسد جوعته . وقد روى شريك عن أبي حمزة عن عامر عن فاطمة بنت قيس عن النبي ﷺ أنه قال : « في المال حق سوى الزكوة » وتلا قوله تعالى : « ليس البر أن تولوا وجوهكم » الآية . وروى سفيان عن أبي الزبير عن جابر عن النبي ﷺ أنه ذكر الإبل فقال : « إن فيها حقا » فسئل عن ذلك ، فقال : « إطراق فحلها، وإعارة ذلولها ، ومنحة سمينها » . فذكر في هذين الحديثين أن في المال حقا سوى الزكوة، وبين في الحديث الأول أنه تأويل الآية .

قلت : قال الترمذي في الأول: هذا حديث إسناده ليس بذاك، وأبو حمزة ميمون الأعور يضعف . وروى بيان، وإسمعيل بن سالم عن الشعبي هذا الحديث

من قوله ، وهذا أصح انتهى (١ : ٨٤) . وقال فى حديث أبى هريرة « إذا أديت زكوة مالك فقد قضيت ما عليك » : هذا حديث حسن . وقد روى عن النبى ﷺ من غير وجه أنه ذكر الزكوة ، فقال رجل : يا رسول الله ، هل على غيرها ؟ فقال : « لا إلا أن تطوع » انتهى (١ : ٧٨) . ورواه ابن ماجة بالإسناد الذى أخرجه عنه الترمذى عن فاطمة بنت قيس بلفظ : « ليس في المال حق سوى الزكاة » . قال الشيخ تقى الدين - هو ابن دقيق العيد فى الإمام : (كذا هو فى النسخة من روايتنا عن ابن ماجه ؛ وقد كتبه في باب ما أدى زكوته فليس بكنز) وهو دليل على صحة لفظ الحديث أى وينفى احتمال الوهم ، كذا فى التلخيص (١ : ١٧٧) .

وأما الحديث الثانى فرواه الطبرانى فى الأوسط ، ورجاله رجال الصحيح ، خلا شيخ الطبرانى وقد روى عنه ابن أبى حاتم كتابة ، ولم يضعفه أحد كما فى المجمع (٣ : ١٠٧) . وليس فيه أنه تأويل الآية . وجائز أن يريد به حقا مندوبا إليه ، لا واجبا إذ ليس قوله : « فى المال حق » « و إن فى الإبل حقا » يقتضى الوجوب إذ من الحقوق ما هو ندب ، ومنها ما هو فرض (قلت : يبعد حمله على الندب لورود الوعيد على تركه فى حديث ابن الزبير مرفوعا : « ما من صاحب إبل لا يؤدى حقها فى رسلها ونجدتها إلا جيئ يوم القيمة حتى تبطح لها بقاع قرقر . تطؤه بأخفافها ، كلما نفدت أولاها اعتدت عليه أخراها ، حتى يقضى بين الناس ويرى سبيله » رواه البزار ، ورجاله ثقات . كذا فى المجمع (٣:٢٥).

فالأولى أن يقال : إن معنى قوله ﷺ : « إذا أديت زكوة مالك فقد قضيت ما عليك » وقوله : « ليس فى المال حق سوى الزكوة » أنه ليس فيه حق يجب بنفس المال ولا يحتاج فى وجوبه إلى سبب آخر غير المال سوى الزكوة ؛ وأما فكاك الأسير ، وإطعام المضطر ، ونفقة ذى الرحم العاجز ، ونفقة الأزواج والولد الصغار ، فوجوبها مضاف إلى سبب آخر غير المال وإن كان المال مشروطا فيها .

الجواب عن استدلال الخصم بقوله : « ليس فى المال حق سوى الزكوة » على عدم وجوب الأضحية : وعلى هذا فلا يصح الاستدلال به على عدم وجوب الأضحية ، فإن وجوبها مضاف إلى سبب آخر أيضا وإن كان المال مشروطا فيها ؛ فإن الأضحية لو تعلق وجوبها بنفس المال كالزكوة لماساغ للمضحى أن يأكل منها كالزكوة ، وإنما الواجب فيها الإراقة بعارض الضيافة ونحوها . وكيف يضح الاستدلال بها على عدم وجوب الأضحية وقد اتفقوا على وجوب صدقة الفطر ؟ فالحق ما قلنا : إنه ليس فى المال حق يجب بنفس المال غير الزكوة ؛ وأما ما سواها من الحقوق فإنها تجب بسبب آخر غير المال ، ويحتمل أن يكون إطراق الفحل ، وإعارة الذلول من الإبل ، ومنحة سمينها واجبا قبل وجوب الزكوة) .

نسخت الزكوة كل صدقة : قال الجصاص : حدثنا عبد الباقي حدثنا أحمد بن حماد بن سفيان حدثنا كثير بن عبيد حدثنا بقية عن رجل من بنى تميم يكنى أبا عبد الله عن الشعبى عن مسروق عن على قال : قال رسول الله ﷺ : « نسخت الزكوة كل صدقة » . وحدثنا عبد الباقى حدثنا حسين بن إسحق التسترى حدثنا على بن سعيد حدثنا المسيب بن شريك عن عبيد المكتب عن عامر عن مسروق عن على قال : « نسخت الزكوة كل صدقه » فإن صح هذا الحديث عن النبى ﷺ فسائر الصدقات الواجبة منسوخة بالزكوة ، وإن لم يصح ذلك مرفوعا إلى النبى ﷺ لجهالة روايه فإن حديث على عليه السلام حسن السند وهو يوجب أيضا إثبات نسخ الصدقات التي كانت واجبة بالزكوة . وذلك لايعلم إلامن طريق التوقيف ، وحينئذ يكون المنسوخ من الصدقات صدقات قد كانت واجبة ابتداء بأسباب من قبل من يجب عليه (وهى المال) ثم نسخت بالزكوة ، نحو قوله تعالى : « وإذا حضر القسمة أولو القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه » . ونحو ما روى فى قوله تعالى : « وآتوا حقه يوم حصاده » أنه منسوخ عند البعض بالعشر ونصف العشر .

وأما ما ذكرنا من الحقوق التى تلزم من نحو الإنفاق على ذوى الأرحام عند العجز ، وما يلزم من إطعام المضطر ، فإن هذه فروض لازمة ثابتة غير منسوخة بالزكوة (لأن سبب وجوبها الضرورة ونحوها لانفس المال) . وصدقة الفطر واجبة عند سائر الفقهاء ، ولم تنسخ بالزكوة مع أن وجوبها ابتداء من قبل الله تعالى ، غير متعلق بسبب من قبل العبد (وفيه أن وجوبها ليس بنفس المال بل سببه الرأس الذى يمونه، كما ذكره الفقهاء، ولذا تجب عن العبد الكافر فافهم .

فرض الزكوة مقدم على صدقة الفطر: والأولى أن فرض الزكوة متقدم على صدقة الفطر، لأنه لاخلاف بين السلف فى أن «حم السجدة»، مكية ، وأنها من أوائل ما نزل من القرآن، وفيها وعيد تارك الزكوة فى قوله: «وويل للمشركين الذين لايؤتون الزكوة وهم بالآخرة هم كافرون» . والأمر بصدقة الفطر إنما كان بالمدينة ، فدل ذلك على أن فرض الزكوة مقدم على صدقة الفطر . فما رواه الواقدى عن عبد الله بن عبد الرحمن عن الزهرى عن عروة عن عائشة قالت : «أمر رسول ﷺ بزكاة الفطر قبل أن تفرض الزكوة ؛ فلما فرضت الزكوة لم يأمرهم ولم ينههم ، وكانوا يخرجونها» ليس بصحيح (والواقدى لايحتج به فى الأحكام) ولو صح لم يدل على نسخها لأن وجوب الزكوة لاينفى بقاء وجوب صدقة الفطر (لما قد قلنا : إن حديث على إنما يدل على نسخ حقوق مقدرة كانت واجبة بسبب المال قبل الزكوة ، وصدقة الفطر ليس سبب وجوبها المال فافهم) .

- **الحقوق التى تجب بأسباب من العبد لم تنسخها الزكوة :** وأما الحقوق التي تجب بأسباب من العبد كالكفارات والنذور فلا خلاف أن الزكاة لم تنسخها انتهى ملخصا (١ : ١٣٢) . بمعناه بتقديم وتأخير ردما للاختصار والتوضيح . وفي الروح : وجوز أن يكون المراد - بما مر - أى بقوله : «وآتى المال على حبه» إلخ - الزكاة المفروضة أيضاً ، ولا تكرار ، لأن الغرض مما تقدم بيان مصارفها ، ومن هذا - أى من قوله : «وآتى الزكوة» - بيان أدائها والحث عليها .

الصدقة إنما تعتبر إذا كانت فى مصرفها : وقدم بيان المصرف اهتماما بشأنه، فإن الصدقة إنما تعتبر إذا كانت في مصرفها ومحلها ، كما يدل عليه قوله تعالى : « قل ما أنفقتم من خير فللوالدين والأقربين » انتهى (٢ : ٤١) . واندحض بذلك ما ذكره الرازى فى الكبير من أن حمل الإيتاء على الزكوة ضعيف (٢ :٩٢) .

قال الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى » الآية .

مقتضى العمد القصاص دون الدية : فيه مسائل: الأولى : أن مقتضي العمد القصاص دون الدية، للإجماع على أن العمد هو المراد بالآية ، وحكم القتل الخطاء مذكور في سورة النساء بعده ، ففيه دليل على أن القود واجب فى العمد متعينا ، لقوله: « كتب عليكم القصاص فى القتلى » ولا يقال: كتب الشئ المعين عند التخيير ، على ما لا يخفى . ففيه رد على الشافعى رحمه الله فى التخيير بينه وبين الدية . قال فى الروح : وذهب ساداتنا الحنفية والمالكية وجماعة إلى أنه ليس للولى إلا القصاص ، ولا يأخذ الدية إلا برضا القاتل ، لأن الله تعالى ذكر في الخطأ الدية فتعين أن يكون القصاص فيما هو ضد الخطأ ، وهو العمد ، ولما تعين بالعمد لا يعدل عنه ، لئلا يلزم الزيادة على النص بالرأى . واعترض بأن منطوق النص وجوب رعاية المساواة في القود ، وهو لا يقتضي وجوب أصل القود . وأجيب بأن وجوب القصاص وهو القود بطريق المساواة يقتضي وجوبهما انتهى (٢ : ٤٣) .

وقال الجصاص : قوله تعالى : « كتب عليكم القصاص فى القتلى » وسائر الآى الموجبة للقود ليس فى شئ منها ذكر الدية ، وهو غير جائز أن يزيد فى النص إلا بنص مثله ؛ لأن الزيادة فى النص توجب النسخ . وقد اختلف الفقهاء فى موجب القتل العمد ، فقال أبو حنيفة وأصحابه ، ومالك بن أنس ، والثورى ،

وابن شبرمة ، والحسن بن صالح : ليس للولى إلا القصاص . ولا يأخذ الدية إلا برضا القاتل . وقال الأوزاعى ، والليث ، والشافعى : الولى بالخيار بين أخذ القصاص والدية وإن لم يرض القاتل انتهى .

واحتجوا بما رواه الجماعة عن يحي بن أبى كثير عن أبى سلمة عن أبى هريرة فى قصة الفتح : « ومن قتل له قتيل فهو بخير النظرين ، إما أن يعطى الدية ، إما أن يقاد أهل القتيل » هذا لفظ مسلم فى كتاب الحج . ولفظ البخارى فى كتاب العلم : « إما أن يعقل ، وإما أن يقاد أهل القتيل » ولفظه فى اللقطه : « إما أن يفدى ، وإما أن يقيد » . ولفظه فى الديات : « إما أن يؤدى ، وإما أن يقاد ، وإما أن يفدى » .

قال السهيلى فى الروض الأنف : حديث « من قتل له قتيل فهو بخير النظرين » اختلفت ألفاظ الرواة فيه على ثمانية ألفاظ : أحدها « إما أن يقتل ، وإما أن يفادى » . الثانى « إما أن يعقل أو يقاد » . الثالث « إما أن يفدى وإما أن يقتل » . الرابع « أن يعطى الدية وإما أن يقاد أهل القتيل » . الخامس « إما أن يعفو أو يقتل » . السادس « يقتل أو يفادى » . السابع « من قتل متعمدا دفع إلى أولياء المقتول ؛ فإن شاءوا قتلوا وإن شاءوا أخذوا الدية » . الثامن « إن شاء فله دمه ، وإن شاء فعقله » . وهو حديث صحيح انتهى من الزيلعى (٢: ٣٤٦) .

ولا يخفى أن المفاداة تكون بين اثنين ، كالمقاتلة والمضاربة ونحوها ، فدل على أن المراد فى سائر الأخبار أخذ الدية برضا القاتل ، كما قال تعالى : « فإما منا بعد وإما فداء » والمعنى فداء برضا الأسير ، فاكتفى بالمحذوف عن ذكره لعلم المخاطبين به عند ذكر المال بأنه لا يجوز إلزامه إياه بغير رضاه قاله الجصاص (١ : ١٥٥) . وقال المهلب وغيره ، يستفاد من قوله : « فهو بخير النظرين » أن الولى إذا سئل فى العفو على مال إن شاء قبل ذلك ، وإن شاء اقتص ، وعلى الولى اتباع الأولى . وليس فيه ما يدل على إكراه القاتل على بذل الدية (فتح البارى ١٢ : ١٨٤) .

ويدل على أن موجب العمد القود لا غير قوله تعالى « : وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس » الآية ، وقوله : « ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف فى القتل » وقد اتفقوا أن القود مراد به . وقال تعالى : « وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به » وقال : « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » والمثل هو القود . ويدل عليه حديث أنس فى قصة الربيع عمته : فقال النبي ﷺ : « كتاب الله القصاص » متفق عليه . فحكم بالقصاص ولم يخير ، ولو كان الخيار للولى لأعلمهم النبي ﷺ ، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد . وحديث ابن عباس رفعه « العمد قود إلا أن يعفو ولى المقتول» أخرجه ابن أبي شيبة، وإسحق بسند حسن ، وأخرجه أبو داؤد ، والنسائى ، وابن ماجه مطولا بلفظ : « ومن قتل عمدا فهو قود ، ومن حال دونه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين.

وروى ابن حزم فى المحلى من طريق الزهرى عن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ كتب فى كتابه (١) إلى أهل اليمن مع عمرو بن حزم « العمد قود والخطأ دية » انتهى (١٠ : ٣٦٢) . والمراد بجده هو عمرو بن حزم ، لا ابنه محمد ، فارتفعت شبهة الإرسال التي توهمها الزيلعى . ومن أراد البسط فليراجع كتاب الديات من إعلاء السنن ، أو أحكام القرآن للجصاص فقد أفاد وأجاد ، وأيضا فقد روى عبد الرزاق عن ابن جريج عن ابن طاوس قال في الكتاب الذى هو عند أبي وهو عن رسول الله : « إذا اصطلحوا فى العمد فهو على ما اصطلحوا عليه » وروى عبد الرزاق أيضا عن ابن جريج عن عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز أبيه عن عمر بن الخطاب قال : « لا يمنع السلطان ولى الدم أن يعفو إن شاء، أو يأخذ العقل إن اصطلحوا عليه، ولا

(١) وهذا الكتاب مشهورة تلقاه العلماء بالقبول كما ذكرته فى باب الديات من الإعلاء .

عنه أن يقتل إن أبى إلا القتل بعد أن يحق القتل فى العمد» كذا فى المحلى (١٠ : ٣٦٣) . وهذان مرسلان صحيحان وفيهما أن ولى المقتول لا يستحق الدية بالاصطلاح ، وبه نقول ، فافهم .

يقتل الحر بالعبد إذا قتله متعمدا : المسئلة الثانية : قد اختلف الفقهاء فى القصاص بين الأحرار والعبيد، فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر رضي الله عنهم : لا قصاص بين الأحرار والعبيد إلا فى الأنفس ، ويقتل الحر بالعبد والعبد بالحر. وقال ابن أبى ليلى: القصاص واجب بينهم فى جميع الجراحات التى تستطيع فيها القصاص . وقال ابن وهب عن مالك : ليس بين الحر والعبد قود فى شئ من الجراح ، والعبد يقتل بالحر ، ولا يقتل الحر بالعبد . وقال الشافعى من جرى عليه القصاص فى النفس جرى عليه فى الجراح، ولا يقتل الحر بالعبد، ولا يقتص له منه فيما دون النفس . فظاهر الآية حجة لأبى حنيفة رحمه الله تعالى ومن وافقه ،لأن الآية مقصورة الحكم عن ذكر القتلى، وليس فيها ذكر لما دون النفس من الجراح . وسائر ما ذكرنا من عموم آى القرآن فى بيان القتلى، والعقوبة، والاعتداء يقتضى قتل الحر بالعبد . ومن حيث اتفق الجميع على قتل العبد بالحر وجب قتل الحر بالعبد ، لأن العبد قد ثبت أنه مراد بالآية إذا كان قاتلا ، فكذلك إذا كان مقتولا ، لأنه لم يفرق بينه إذا كان قاتلا أو مقتولا ، فهى عموم فى العبد القاتل والمقتول جميعا . ويدل أيضا على ذلك قوله تعالى : «ولكم فى القصاص حيوة يا أولى الألباب» فأخبر أنه أوجب القصاص لأن فيه حياة لنا ، وذلك خطاب شامل للحر والعبد جميعا (وإلالزم كون القصاص حيوة للأحرار دون العبيد ، وبطلانه أظهر من أن يخفى على عاقل) ولأن صفة أولى الألباب تشملهم جميعا ، فإذا كانت العلة موجودة فى الجميع لم يجز الاقتصار بحكمها على بعض من هى موجودة فيه دون غيره ، قاله الجصاص (١ : ١٣٥) .

وأما احتجاج الخصم بقوله تعالى : «الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى

بالأنثى» وقوله : إن مقتضى ظاهر الآية أن لا يقتل العبد إلا بالعبد، ولا الحر إلا بالحر ، ولا الأنثى إلا بالأنثى ؛ إلا أنا خالفنا هذا الظاهر فى العبد بالحر والأنثى بالرجل لدلالة الإجماع ، وللمعنى المستنبط من نسق هذه الآية . وذلك المعنى غير موجود فى قتل الحر بالعبد فوجب أن يبقى ههنا على ظاهر اللفظ . أما الإجماع فظاهر ، واما المعنى فهو أنه لما قتل العبد بالعبد والأنثى بالأنثى فلأن يقتل بالحر والرجل - وهما فوقهما - كان أولى . بخلاف الحر إذا قتل بالحر لا يلزم أن يقتل بالعبد الذى هو دونه . وأما قتل الذكر بالأنثى فليس فيه إلا الإجماع قاله الرازى فى الكبير (٢ : ١٠٢) . ففاسد ، لأن دلالة المعنى والإجماع قد دلت على أنه ليس المقصود نفى القصاص عن غير المذكور ، فمن أين لهم أن يخالفوا هذه الدلالة بنفى القتل عن الحر بالعبد ؟

واحتجوا أيضا بأنه تعالى أوجب فى أول الآيــة رعاية المماثلة وهو قوله : «كتب عليكم القصاص فى القتلى» فلما ذكر عقيبه قوله: «الحر بالحر والعبد بالعبد دل ذلك على أن رعاية التسوية فى الحرية والعبدية معتبرة . وإيجاب القصاص على الحر بقتل العبد إهمال لرعاية التسوية فى هذا المعنى ، فوجب أن لا يكون مشروعا قاله الرازى أيضا . قلنا : مراعاة التسوية من كل الوجوه غير مراد بالإجماع ؛ والدليل على ذلك أن عشرة لو قتلوا واحدا ولم تعتبر المساواة؛ وكذلك لو أن رجلا صحيح الجسم سليم الأعضاء قتل رجلا مفلوجا مريضا مقعدا مدنفا مقطوع الأعضاء قتل به، وكذلك الرجل يقتل بالمرأة مع نقصان عقلها ودينها، وديتها ناقصة عن دية الرجل . فإن قالوا: إن الحر آدمى من كل وجه ؛ والعبد آدمى من وجه ومال من وجه ، والحرية تنبئ عن العز والشرف ، والرق يخبر عن الذل والنقصان . قلنا : جهة المالية فى العبد إن كانت ملحوظة فى القصاص لزم أن لا يقتل العبد بالعبد أيضا ، للتفاوت فى المالية ، وإن لم تكن ملحوظة بل هدراً فينبغى أن يقتل الحر بالعبد أيضا ، لأنه لما أهدرت المالية فى القصاص بقيت الآدمية والإسلام والعصمة وهى متساويان فى ذلك . وكما أن المالكية هدر فى العبد بالعبد - ولأجل

ذلك يقتل الثمين بالأدون - كذلك العز والشرف هــدر فى الحر - ولهذا يقتل الشريف بالوضيع ، والصحيح بالسقيم . والعاقل البالغ بالصبي والمجنون ، والرجل المرأة .

وقالوا: أيضا لا يقطع طرف الحربطرف العبد فلا يقتل به . قلنا:قياس مع الفارق . لأن الأطراف فى حكم الأموال عنــدنا ، ولذا لا يجرى القصاص بين أطراف الرجل والمرأة .

ولنا من جهة السنة ما رواه على رضى الله عنها ن النبي ﷺ قال: المسلمون تتكافأ دماءهم » الحديث أخرجه الحاكم وصححه ، وقال صاحب التنقيح : سنده صحيح ، وقال الحافظ فى الفتح : سنده حسن ، وقال ابن تيمية فى المنتقى : هو حجة فى أخذ الحر بالعبد . وهو تصحيح للحديث مع الاعتراف بدلالته على جواز قتل الحر بالعبد (نيل ٦ : ٢٨٠) . لأن الحــديث عام فى العبيد والأحرار ، فلا يخص منــه شىء إلا بدلالــة . وإن القصاص يعتمد المساواة فى العصمة وهى بالدين أو بـالدار ، وهما سيآن فيهما . والتفاضل فى الأنفس غير معتبر بدليل ما ذكرناه آنفا .

وفى الروح : فمنع الشافعى ومالك قتل الحر بالعبد سواء كان عبده أو عبد غيره ليس للآية بل للسنــة والإجماع والقياس . أما الأول فقد أخرج ابن أبى شيبة عن على رضى الله عنه أن رجلا قتل عبده فجلده رسول الله ﷺ ونفاه سنة ولم يقده بـه . وأخرج أيضا أنــه ﷺ قال : « من السنــة أن لا يقتل مسلم بذى عهد ، ولا حر بعبد » . وأما الثانى فقد روى أن أبا بكر وعمر رضى الله عنهما كان لا يقتلان الحر بالعبد بين أظهر الصحابــة ، ولم ينكر عليهما أحد منهم ، وهم الذين لا تأخذهم فى الله تعالى لومــة لائم . وأما الثالث فلأنه لا قصاص فى الأطراف بين الحر والعبد بالاتفاق ، فيقاس القتل عليه انتهى (٢ : ٤٣) .

قلت : أما فساد الثالث فقــد ذكرناه . وأما الأول فلا نزاع فى أن الحر

لا يقتل بعبده لا لأن العبدية تنافى القصاص بل لكون المولى هو ولى قصاصه ، ولا يقتص من المرأ لنفسه ، كما سيأتى . وأما قوله « من السنة أن لا يقتل حر بعبد » فرواه الدارقطنى عن ابن عباس ، وفى سنده جويبر وغيره من المتروكين، كما صرح به الحافظ فى التلخيص ، وعن على وفى سنده جابر الجعفى وقد كذبه أبو حنيفة وغيره . وقد روى الحكم عن على وابن مسعود أنهما قالا : « إذا قتل الحر العبد متعمدا فهو قود » أخرجه الدارقطنى أيضا . وهو وإن كان مرسلا فهو أمثل من حديث جابر الجعفى . ويجمع بينهما بأن المراد أن لا يقتل حر بعبده، وهذا هو محمل ما رواه الدارقطنى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده « أن أبا بكر وعمر كانا لا يقتلان الحر بالعبد » بدليل ما فى كنز العمال معزوا إلى ابن أبى شيبة والبيهقى عن عمرو بن شعيب أن أبا بكر وعمر كانا يقولان: « لا يقتل المولى بعبده، ولكن يضرب ويطال حبسه ، ويحرم سهمه » . وعزاه إلى عبد الرزاق عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده « أن أبا بكر وعمر كانا لا يقتلان الرجل بعبده، كانا يضربانه مائة، ويسجنانه سنة، ويحرمانه سهمه مع المسلمين سنة ،إذا قتله متعمدا » . (٧ : ٣٠٣) . وهذا سند صحيح . هذا هو أصل الحديث ؛ رواه بعض الرواة بلفظ « كانا لا يقتلان الحر بالعبد » ظنا منهم أن ترك قتل المولى بعبده إنما كان منهما لأجل أنهما كانا لا يريان قتل الحر بالعبد، وهو خطأ منهم ، فلا حجة فيه .

وفى كتاب الديات لابن أبى عاصم فى (باب قتل الحر بالعبد) بسند حسن: قال: حدثنا أبو بكر حدثنا عباد بن العوام عن حجاج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن أبا بكر وعمر كانا يقولان: « الحر يقتل بالعبد » وروى عن على وعبد الله أنهما قالا: « إذا قتل الحر العبد فهو قود» . وحدثنا عن عبد الرحيم عن ليث عن الحكم وسعيد بن المسيب وإبراهيم والشعبى مثله (ص ٥٩) . فالحديث هذا ، ولفظ الدارقطنى والبيهقى « كانا لا يقتلان » وهم من بعض الرواة . والله تعالى أعلم . ومن أراد البسط فليراجع إعلاء السنن ، وأحكام القرآن للجصاص . واحتج أصحابنا أيضا بقوله تعالى : « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس » وهو عام

للأحرار والعبيد جميعا ، وشريعة من قبلنا إذا قصت علينا من غير دلالة على نسخها فالعمل بها واجب على أنها شريعة لنا . وأورد عليه الرازى أن هذا شرع لمن قبلنا ، والآية التى تمسكنا بها شرع لنا ، ولا شك أن شرعنا أقوى فى الدلالة من شرع من قبلنا انتهى. وهذا مما قد أشرنا إلى جوابه بقولنا : فالعمل بها واجب على أنها شريعة لنا . فليس للخصم إلا أن يتكلم فى ثبوت شرائط كونه شرعا لنا ، وأما بعدثبوتها فلا مجال للكلام .

قال : وإن الآية التى تمسكنا بها مشتملة على أحكام النفوس على التفصيل والتخصيص ، ولا شك أن الخاص مقدم على العام انتهى (٢ : ٢ ١٠) . قلنا : هو عين النزاع كما تقرر فى الأصول . وأيضا فإنما تكون الآية مشتملة على أحكام النفوس على التخصيص لو جعلنا قوله : « الحر بالحر والعبد بالعبد » بيانا لقوله : « كتب عليكم القصاص فى القتلى » وهو ممنوع ، لأن قوله: « كتب عليكم القصاص فى القتلى » جملة تامة مستقلة بنفسها غير مفتقرة إلى ما بعدها، الأترى أنه لو اقتصر عليه لكان معناه مفهوما من لفظه؟ واقتضى ظاهره وجوب القصاص فى جميع القتلى. وأما قوله: « الحر بالحر والعبد بالعبد » فلا يوجب تخصيص عموم اللفظ فى القتلى ، لأنه إذا كان أول الخطاب مكتفيا بنفسه غير مفتقر إلى ما بعده لم يجزلنا أن نقصره عليه ، لا سيما وقد اعترف الخصم بأن قوله: « والأنثى بالأنثى » ليس لتخصيص الحكم به ونفيه عما عداه . وعلى هذا فقوله: « الحر بالحر والعبد بالعبد» إنما هو تأكيد لما تقدم ذكره، وتخصيص الحر والعبد بالذكر إنما هو لفائدة أخرى سوى نفى الحكم عن سائر الصور . والفائدة هى ما عليه الأكثرون من العلماء أنها إبطال ما كان عليه أهل الجاهلية على ما روينا فى سبب نزول الآية أنهم كانوا يقتلون غير القاتل ، يقتلون بالعبد منهم الحر ، وبالأنثى الرجل ، وبالواحد عددا كثيرا من قبيلة القاتل . ففائدة التخصيص زجرهم عن ذلك ، قاله الجصاص (١ : ١٣٤) .

وأورد عليه فى الروح أن الآية ـ أى قوله تعالى: « وكتبنا عليهم فيها أن النفس

بالنفس » - حكاية ما فى التوراة ، وحجية حكاية شرع من قبلنا مشروطة بأن لايظهر ناسخه ، كما صرحوا به، وهو يتوقف على أن لا يوجد فى القرآن ما يخالف المحكى ، إذلو وجد ذلك كان ناسخا له لتأخره عنه فتكون الحكاية حكاية المنسوخ ولا تكون حجة، فضلا عن أن تكون ناسخا . وبعد تسليم الدلالة (أى دلالة قوله: « الحر بالحر والعبد بالعبد » على التخصيص) . يوجد الناسخ ، كما لا يخفى (٢ : ٤٣) .

قلت : وأين الدلالة على التخصيص وقد أجمعوا على قتل الذكر بالأنثى؟ فليس التخصيص إلا بالذكر للفائدة التي ذكرناها ، وهو لا يفيد تخصيص عموم قوله : « كتب عليكم القصاص في القتلي » . ويدل على كون قوله : « أن النفس بالنفس » شرعا لنا ما أخرجه الستة عن مسروق عن عبد الله بن مسعود قال : قال رسول الله ﷺ : « لايحل دم امرأ يشهد أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله إلا بإحدى ثلث : الثيب الزانى ، والنفس بالنفس ، والتارك لدينه المفارق للجماعة» واحتج به عثمان يوم الدار ؛ والقصة مشهورة . وحديث السن المتفق عليه فى قصة الربيع حين كسرت ثنية جارية فقال رسول الله ﷺ : « كتاب الله القصاص » وليس فى كتاب الله قصاص السن بالسن إلا فى قوله تعالى : « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس » الآية ، وقد أجمعوا على قصاص العين بالعين ، والسن بالسن، والأنف بالأنف ، والأذن بالأذن . وفى كل ذلك دلالة على كون ما فى الآية شرعالنا . وبالجملة فلا يوجد فى القرآن ولا فى السنة ما يوجب نسخ ذلك . بل قد وجدنا فيهما ما يدل على كون حكمه ثابتا علينا على حسب ما اقتضاه ظاهر لفظه من إيجاب القصاص فى سائر الأنفس ، وقد احتج أبويوسف بذلك فى قتل الحر بالعبد . وهذا يدل على أن من مذهبه أن شريعة من قبلنا من الأنبياء ثابتة علينا مالم يثبت نسخها على لسان الرسول ﷺ كما فى الجصاص (١ : ١٣٥) .

بل وقد وجدنا فى السنة ما يدل على كون قوله : « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس » ناسخا لقوله تعالى : « الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى » .

فقد أخرج البيهقي في سننه من طريق بحر بن نصرثنا ابن وهب أخبرني يونس عن ابن شهاب قال: قال الله عزوجل: « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى » الآية كلها ، ثم قال: (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس » الآية كلها . قال ابن شهاب: فلما نزلت هذه الآية أقيدت المرأة من الرجل ، وفيما يعمد من الجراح . قال: وحدثنا عبد الله بن وهب أخبرني مالك أن سعيد بن المسيب قال: الرجل يقتل بالمرأة إذا قتلها ، قال الله عزوجل: « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس » الآية (٨: ٢٨) . ومن طريق عبد الله بن صالح عن معاوية بن صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس فى قوله: « الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى » قال: كانوا لا يقتلون الرجل بالمرأة، ولكن يقتلون الرجل بالرجل ، والمرأة بالمرأة ، فأنزل الله عزوجل « النفس بالنفس » الحديث (٨ : ٤٠) . وهذا سند حسن قد احتج به البخارى فى التفسير . وفى الاستذكار: اتفق أبو حنيفة وأصحابه، والثورى، وابن أبى ليلى، وداود على أن الحر أنه يقتل بالعبد . وروى ذلك عن على وابن مسعود ، وبه قال ابن المسيب ، والنخعى، وقتادة، والحكم (الجوهر النقى) . وبالجملة مذهب أبى حنيفة أقوى ما يكون فى الباب . والعلم لله الملك الوهاب .

لايقتل المولى بعبده ، ولا الأب بابنه: المسئلة الثالثة : لايقتل المولى بعبده فى قول أكثر أهل العلم . وحكى عن النخعى وداود أنه يقتل به ، لما روى قتادة عن الحسن عن سمرة أن النبي ﷺ قال: « من قتل عبده قتلناه ، ومن جدعه جدعناه » رواه سعيد ، والإمام أحمد . والترمذى وقال: حسن غريب مع العمومات كذا فى المغني (٩ : ٣٤٩) .

وقال الجصاص: قد اختلف فى قتل المولى بعبده ، فقال قائلون - وهم شواذ - يقتل به ، وقال عامة الفقهاء: لايقتل به احتج بظاهر قوله تعالى: « كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد » على نحوما احتججنابه فى قتل الحر بالعبد ، وقوله: « النفس بالنفس » وقوله: « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا

عليه بمثل ما اعتدى عليكم » . وقد روى حديث عن سمرة مرفوعا - فذكره - .

أما ظاهر الآى فلا حجة لهم فيها ؛ لأن الله تعالى إنما جعل القصاص فيها للمولى بقوله : « ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا » وولى العبد هو مولاه في حياته وبعد وفاته » لأن العبد لايملك شيئا ، وما يملكه فهو لمولاه لامن جهة الميراث بل من جهة الملك . فإذا كان هو الولى لم يثبت له القصاص على نفسه . وليس معناه أنه يملك قتل عبده أو الإقرار عليه به ، ولكنه هو وليه وهو المستحق للقصاص على قاتله إذا كان أجنبيا لكونه مالكا لرقبته ، لامن جهة الميراث ألاترى أنه المستحق للقود على قاتله دون أقربائه ؟ فإذا كان هو القاتل استحال من أجل ذلك وجوب القود له على نفسه . فإن قيل : يقيد الإمام منه كما يقيد ممن قتل رجلا لاوارث له . قيل له : إنه يقوم الإمام بما ثبت من القود لكافة المسلمين إذا كانوا مستحقين لميراثه ، والعبد لا يورث ، والحر الذى لا وارث له لو قتل خطأ كانت ديته لبيت المال فافترقا .

وأما الحديث الذى روى فيه فهو معارض بضده ، وهو ما رواه إسماعيل بن عياش عن الأوزاعى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده « أن رجلا قتل عبده متعمدا فجلده النبي ﷺ ، ونفاه سنة ، ومحا سهمه من المسلمين ، ولم يقده به » . ففى هذا الخبر ظاهر ما أثبته خبر سمرة مع موافقته لما ذكرنا من ظاهر الآى ومعانيها من إيجاب الله تعالى القود للمولى ، ومن نفيه لملك العبد بقوله : « ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء » (وأيضاً فالحديث معلول ، فقد أخرج البيهقى من طريق سعيد بن أبى عروبة عن قتادة عن الحسن عن سمرة قال : قال رسول الله ﷺ : « من قتل عبده قتلناه » الحديث . قال قتادة : ثم إن الحسن نسي هذا الحديث وقال : « لا يقتل حر بعبد » قال البيهقى : يشبه أن يكون الحسن لم ينس الحديث لكن رغب عنه لضعفه انتهى (٨ : ٣٥) .

ويحتمل أن يكون المراد بالعبد فى قوله : « من قتل عبده قتلناه » عبده

المعتق الذى كان عبده . وهذا الإطلاق شائع فى اللغة ، قال تعالى : « وآتوا اليتامى أموالهم» والمراد الذين كانوا يتامى . وقال عليه السلام : « تستأمر اليتيمة فى نفسها » يعني التى كانت يتيمة . وزال بهذا توهم متوهم لوظن أن مولى النعمة لا يقاد بمولاه الأسفل كما لا يقاد والد بولده قد كان جائزا أن يسبق إلى ظن بعض الناس أن مولى النعمة كالأب ، لأنه عليه السلام قد جعل حق مولى النعمة كحق الوالد ، والدليل عليه قوله عليه السلام : « لن يجزى ولد والده إلا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه » فجعل عتقه لأبيه كفاء لحقه ومساويا ليده عنده ونعمته لديه ، والله تعالى أعلم (١ : ١٣٨) .

قلت : حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أخرجه البيهقى فى سننه (٨ : ٣٦) من طرق ، وقال : أسانيد هذه الأحاديث ضعيفة لا تقوم بشئ منها الحجة ، إلا أن اكثر أهل العلم على أن لا يقتل الرجل بعبده ، وقد رويناه عن سليمان بن يسار والشعبى والزهرى وغيرهم . وقال ابن التركمانى : قد جاء حديث عمرو من وجه جيد ، ذكر عبد الرزاق فى مصنفه عن معمر وابن جريج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو - فذكره انتهى . قلت : أخرج الحاكم من طريق عبد الله بن صالح نبى الليث بن سعد عن عمر بن عيسى القرشي ثم الأسدى عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس رضي الله عنهما فى قصة جارية أتت عمر بن الخطاب تشكو مولاها أنه اتهمها ، فأقعدها على النار حتي احترق فرجها ، فقال عمر : والذى نفسي بيده : لو لم أسمع رسول الله ﷺ يقول : « لا يقاد مملوك من مالكه ، ولا ولد من والده » لأقدتها منك . فبرزه وضربه مائة سوط ، ثم قال : إذ هي فأنت حرة لوجه الله وأنت مولاة الله ورسوله . قال أبو صالح : قال الليث : هذا معمول به ، قال الحاكم : هذا حديث صحيح الإسناد وله شاهدان - فذكرهما - وأقره الذهبي على تصحيحه (٤ : ٣٦٨) .

وقال الموفق فى المغنى : إن الأب لا يقتل بولده ، والجد لا يقتل بولده وإن نزلت درجته ، وسواء فى ذلك ولد البنين أو ولد البنات . وممن نقل عنه أن

الوالد لا يقتل بولده (عمر بن الخطاب رضى الله عنه، وبه قال ربيعة ، والثورى ، والأوزاعى ، والشافعى ، وإسحق ، وأصحاب الرأى ؛ قال ابن نافع ، وابن عبد الحكم ، وابن المنذر : يقتل به ، بظاهر آى الكتاب، والأخبار الموجبة للقصاص ولأنهما حران مسلمان من أهل القصاص فوجب أن يقتل كل واحد منهما بصاحبه كالأجنبيين. وقال ابن المنذر : قد رووا فى هذا أخبارا . وقال مالك : إن قتله بالسيف حذفا لم يقتل به ، وإن ذبحه أو قتله قتلا لا يشك فى أنه عمد إلى قتله دون تأديبه أقيد به .

ولنا ما روى عمر بن الخطاب وابن عباس رضى الله عنهم أن رسول الله ﷺ قال : « لا يقتل والد بولده » أخرج النسائى حديث عمر ، ورواهما ابن ماجه ، وذكرهما ابن عبد البر وقال : هو حديث مشهور عند أهل العلم بالحجاز والعراق ، مستفيض عندهم يستغنى بشهرته وقبوله والعمل به عن الإسناد فيه ، حتى يكون الإسناد فى مثله مع شهرته تكلفا . ولأن النبى ﷺ قال : « أنت ومالك لأبيك » حديث صحيح رواه ابن ماجه عن جابر كما فى العزيزى (٢ : ٦٤). وقضية هذه الإضافة تمليكه إياه ، فإذا لم تثبت حقيقة الملكية بقيت الإضافة شبهة فى درأ القصاص (كما هى شبهة فى درأ الحد عنه إذا وطئ جارية ابنه) لأنه يدرأ بالشبهات. لأنه سبب إيجاده فلا ينبغى أن يتسلط بسببه على إعدامه. وما ذكرناه يخص العمومات والأم فى ذلك كالأب ، هذا هو الصحيح وعليه العمل عند مسقطى القصاص عن الأب انتهى (٩ : ٣٥٩) . ومن أراد البسط فليراجع الإعلاء . والله تعالى أعلم .

وقال الجصاص : وهذا أى حديث عمر خبر مستفيض مشهور وقد حكم به عمر بن الخطاب بحضرة الصحابة من غير خلاف واحد منهم عليه، فكان بمنزلة قوله: « لا وصية لوارث » ونحوه في لزوم الحكم به ، وكان فى حيز المستفيض المتواتر . وروى عن النبى ﷺ أنه قال لرجل : « أنت ومالك لأبيك » فأضاف نفسه إليه كإضافة ماله ، وإطلاق هذه الإضافة ينفى القود كما ينفى أن يقاد المولى

بعبده . والأب وإن كان غير مالك لابنه فى الحقيقة ، فإن ذلك لا يسقط استدلالنا بإطلاق الإضافة ، لأن القود يسقطه الشبهة، وصحة هذه الإضافة شبهة فى سقوطه فاندحض بذلك ما أورده بعض الأحباب بأنه إذا تعين التأويل فلا شبهة فافهم) .

ويدل عليه أيضا ما روى عن النبى ﷺ أنه قال : « إن اطيب ما أكل الرجل من كسبه ، وإن ولده من كسبه » فسمى ولده كسباله كما أن عبده كسبه ، فصار ذلك شبهة فى سقوط القود به . ومن الفقهاء من يجعل مال الابن لأبيه في الحقيقة كما يجعل مال العبد، ومتى أخذ منه لم يحكم برده عليه ، فلو لم يكن فى سقوط القود به إلا إختلاف الفقهاء فى حكم ماله لكان كافيا في كونه شبهة في سقوط القود به .

وجميع ما ذكرنا من هذه الدلائل يخص آى القصاص ويدل على أن الوالد غير مراد بها ، والله أعلم انتهى ملخصا (١ : ١٥٥) .

يقتل الولد بكل واحد من الأبوين : فائدة يقتل الولد بكل واحد من الأبوين . هذا هو قول عامة أهل العلم منهم : مالك، والشافعى، وإسحق، وأبو حنيفة، وأصحابه . وحكى عن أحمد رواية ثانية أن الابن لا يقتل بأبيه ، والمذهب عند أصحابه أنه يقتل به للآيات ، والأخبار ، وموافقة القياس؛ ولأن الأب أعظم حرمة وحقا من الأجنبي ، فإذا قتل الابن بالأجنبي فبالأب أولى ؛ ولأنه يحد بقذفه فيقتل به كالأجنبي ولا يصح قياس الابن على الأب، لأن حرمة الوالد على الولد آكد، والابن مضاف إليه بلام التمليك بخلاف الوالد مع الولد . وقد ذكر أصحاب أحمد حديثين متعارضين عن سراقة عن النبي ﷺ ، أحدهما أنه قال : « لا يقاد الأب من ابنه ، ولا الابن من أبيه » والثانى « أنه كان يقيد الأب من ابنه ، ولا يقيد الابن من أبيه » رواه الترمذى .

لا أصل لحديث سراقة : « لا يقاد الابن من إبيه » : أما الحديث الأول فلا نعرفه ولم نجده فى كتب السنن المشهورة، ولا أظن له أصلا . وإن كان له أصل فهما متعارضان متدافعان يجب إطراحها ، والعمل بالنصوص الواضحة الثابتة والإجماع الذى لا تجوز مخالفته انتهى ملخصا من المغنى (٩ : ٣٦٦) .

يقتل المسلم بالذمى إذا قتله متعمدا : مسئلة الرابعـة : يقتل المسلم بالذمى عندنا ، وهو قول ابن أبي ليلى وعثمان البتى ؛ وقـال ابن شبرمـة ، والثورى ، والأوزاعى ، والشافعى : لا يقتل ؛ وقال مالك ، والليث بن سعـد : إن قتله غيلة قتل به وإلا لم يقتل ، قاله الجصاص (١ : ١٤٠). واحتج لأبي حنيفة ومن وافقه بعموم قولـه تعالى : « كتب عليكم القصاص فى القتلى » وقال :إنه اقتضى وجوب القصاص على كل قاتل عمـدا بحديدة إلا ما خصه الدليل ، سواء كان المقتول عبدا أو ذميا ، ذكرا أو أنثى ؛ لشمول لفظ " القتلى " للجميع . وليس توجيه الخطـاب إلى المؤمنين بموجب أن يكون القتلى مؤمنين ، لأن علينا اتباع عموم اللفظ ما لم تقم دلالة الخصوص، وليس فى الآية ما يوجب خصوص الحكم فى بعض القتلى دون بعض .

لا يقال : يـدل على خصوص الحكم فى القتلى قولـه فى نسق الآية : « فمن عفى له من أخيه شيء » والكافر لا يكون أخا للمسلم ، فدل على أن الآية خاصة فى قتلى المؤمنين . لأنا نقول : إذا كان أول الخطاب قـد شمل الجميع فما عطف عليه بلفظ الخصوص لا يوجب تخصيص عموم اللفظ، نحو قوله تعالى: « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثـة قروء » وهو عام فى المطلقة ثلاثا ، عطف عليـه : « فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف » وقوله: « وبعولتهن أحق بردهن فى ذلك » وهـذا حكم خاص في المطلقة لما دون الثلاث ، ولم يوجب ذلك تخصيص عموم اللفظ فى إيجاب ثلاثة قروء على جميعهن . ونظائره في القرآن كثيرة. وأيضا يحتمل أن يريد الأخوة من جهـة النسب لا من جهة الدين ، كقوله تعالى : « وإلى عاد أخاهم هوداً » وكذلك قوله تعالى: « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس» يقتضى عمومه قتل المؤمن بالكافر ، ويـدل عليه قوله تعالى : « ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا» وقد ثبت بالاتفاق أن السلطان المذكور ههنا قد انتظم القود وليس فيها تخصيص مسلم من كافر، فهو عليهـا . ثم ذكر حجة من جهة السنة، وأجاب عما احتج به الخصوم فأفاد وأجاد . ومن أراد البسط فليراجع إعلاء السنن،

وأحكام القرآن للجصاص.

قال ابن العربى : ورد علينا بالمسجد الأقصي سنة سبع وثمانين وأربع مائة ففيه من عظماء أصحاب أبى حنيفة يعرف با (الزوزنى زائرا للخليل صلوات الله عليه، فحضرنا فى حرم الصخرة المقدسة طهرها الله معه، وشهد علماء البلد، فسئل على العادة عن قتل المسلم بالكافر فذكر مناظرة عجيبة. قال ابن العربى : وجرت في ذلك مناظرة عظيمة حصلنا منها فوائد جمة، من أراد الاطلاع عليها فليراجع الأحكام (١ : ٢٧) . وإنما لم أذكرها لكون كلام الجصاص مشتملا على أعظم حججها، والله تعالى أعلم .

العفو عن القصاص لا يوجب الدية على القاتل من غير اشتراط : المسئلة الخامسة : العفو عن القصاص لا يوجب الدية على القاتل من غير اشتراط، وإذا عفا بعض الأولياء من غير اشتراط استحق سائر الأولياء الدية دون العافى وحكى الطحاوى فى أحكام القرآن عن الشافعى . قال : بالعفو يستحق أخذ الدية اشترط ذلك فى عفوه أولا، واحتج بقوله تعالى : « فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف » الآية .

قال الرازى : ثم اعلم إن الذين قالوا : موجب العمد أحد أمرين : إما القصاص، وإما الدية تمسكوا بهذه الآية، وقالوا : الآية تدل على أن فى هذه القصة عافيا ومعفوا عنه وليس ههنا إلا ولى الدم والقاتل، فيكون العافى أحدهما، ولا يجوز أن يكون هو القاتل ؛ لأن ظاهر العفو هو إسقاط الحق، وذلك إنما يتأتى من الولى الذى له الحق على القاتل فصار تقدير الآية : فإذا عفا ولى الدم عن شيء يتعلق بالقاتل فليتبع القاتل ذلك العفو بمعروف . وقوله : « شئى » مبهم فلا بد من حمله على المذكور السابق - وهو وجوب القصاص - إزلة للإبهام، فصار تقدير الآية : إذا حصل العفو للقاتل عن وجوب القصاص فليتبع القاتل العافى بالمعروف وليؤد إليه مالا بإحسان . وبالإجماع لا يجب أداء غير الدية فوجب أن يكون ذلك الواجب هو الدية . وهذا يدل على أن موجب العمد هو القود أو المال

ولو لم يكن كذلك لما كان المال واجبا عند العفو عن القود انتهى . ملخصا (٢ : ١٠٣) .

قلنا : هذا تأويل يرده ظاهر الآية ويدفعه ، لأن العفو لا يكون مع أخذ الدية الأترى أن النبي ﷺ قال : « العمد قود إلا أن يعفو الأولياء » ؟ فأثبت له أحد الشيئين : قتل أو عفو ؛ ولم يثبت له مالا بحال . فإن قيل : إذا عفا عن الدم ليأخذ المال كان عافيا ويتناوله لفظ الآية . قلنا : إن كان الواجب أحد الشيئين فجائز أيضا أن يكون عافيا بترك المال وأخذ القود، فعلى هذا لا يخلو الولى من عفو سواء قتل أو أخذ المال ؛ وهذا فاسد لا يطلقه أحد . وأيضا يخالف هذا التأويل ظاهر الآية من جهة أخرى ، وهو أن قوله : « من أخيه شئ » فيه لفظة « من » وهى تقتضى التبعيض لأن ذلك حقيقتها وبابها ، إلا أن تقوم الدلالة على غيره ، فيوجب هذا أن يكون العفو عن بعض دم أخيه ، وعند الخصم هو عفو عن جميع الدم وتركه إلى الدية . وفيه إسقاط حكم « من » ومن جه آخر، وهو قوله : « شئ » . وهذا أيضا يوجب العفو عن شئ من الدم لا عن جميعه . فمن حمله على الجميع لم يوف الكلام حظه من مقتضاه وموجبه ، لأنه يجعله بمنزلة مالو قال : فمن عفى له عن الدم وطولب بالدية ، فأسقط حكم قوله : « من » وقوله « شئ » . وغير جائز لأحد تأويل الآية على وجه يؤدى إلى إلغاء شئ من لفظها ما أمكن استعماله على حقيقته ، ومتى استعمل على ما ذكرنا كان موافقا لظاهر الآية من غير إسقاط منه قاله الجصاص (١:١٥٢) .

فاندحض بذلك قول الرازى : إن ذلك الكلام إنما يتمشى بفرض صورة مخصوصة : وهى ما إذا كان حق القصاص مشتركا بين شخصين ثم عفا أحدهما وترك الآخر فحمل اللفظ المطلق على الصورة الخاصة المقيدة خلاف الظاهر انتهى (ص ١٠٤ (. قلنا وأين الإطلاق ولفظة « من » دالة على التبعيض وتنكير شئ دالة على التقليل ؟ فحمله على القصاص المشترك بين شريكين أو شركاء حمل على مقتضى التبعيض والتقليل ، فلم يكن حملا على خلاف الظاهر ، بل على

وفقه وأيضا فترتيب الأمر بأداء الدية على العفو المرتب على القصاص، يدل على أن مقتضى العمد القصاص وحده ، وإلا لم يكن لهذا الترتيب معنى فافهم .

ويؤيد ما ذهبنا إليـه ما رواه البخاري وغيره عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : كانت في بنى اسرائيل القصاص ولم تكن فيهم الديـة فقال الله لهذه الأمـة « كتب عليكم القصاص في القتلى - إلى قوله ؛ فمن عفى لـه من أخيه شيء » قال ابن عباس : فالعفو أن يقبل الديـة في العمد . قال : « فاتباع بالمعروف » . أى يطلب بمعروف ويؤدى بإحسان انتهى من فتح البارى (١٢ : ١٨٣) فأخبر ابن عباس أن الآية نزلت ناسخة لما كان على بنى إسرائيل من حظر قبول الديـة وأباحت للولى قبول الديـة ، والقبول لا يطلق إلا فيما بذله غيره ، ولو كان الأمر على ما ادعاه الخصم من إيجاب التخيير لقال : إذا اختار الولى . فثبت بذلك أن المعنى كان عند جواز تراضيهما على أخذ الدية ، فلو عفا عن القصاص لم يكن له أخذ الدية من غير رضا القاتل . قاله الجصاص (١ : ١٥١) .

وأيضا فالآيـة نزلت فى الصلح ، كما ذكره ابن جرير وغيره من المفسرين بأسانيدهم ، وهو الموافق للأم ، فإن عفا إذا استعملت بها كان معناها البـذل ، أى فمن أعطى لـه من جهة أخيه المقتول شيء من المال بطريق الصلح، فلمن أعطى - وهو الولى - مطالبة البـدل عن مجاملة وحسن معاملة (وعلى القاتل الأداء إليه بإحسان) كـذا فى الروح (٢ : ٤٤) . فلا دلالـة فيـه على كـون العفو عن القصاص موجبا للديـة من غير شرط أصلا. وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال .

وفي التفسير الأحمدى : ثم المذهب عندنا أنـه إن عفى القصاص أولياء القتيل سقط من غير شيء ، وإن صالحوا على مـال سقط القصاص ووجب أداء المال وإن عفا بعضهم أو صالح بعضهم على مـال سقط القصاص ، وكان للباقين نصيبهم من الدية ، وللمصالح ما صالح عليه ، وليس للعافى شيء من المال ، لأنه أسقط حقه بفعلـه ورضاه . ومـذهب الشافعى أن الولى إذا عفا عن القصاص -

كله أو بعضه - كان له أن يتبع القاتل بالدية ، سواء شاء أو أبى وقد شنع عليه الإمام الزاهد بأن أخذ الديـة مع ترك القتل لا يسمى عفوا ، لأن حق ولى المقتول على مذهبه شيئان: إما القتل، وإما المال . فكما لا يسمى مباشرة القتل مع ترك المال عفوا ، فكذلك لا يسمى ضـده أيضا عفوا . وظن أن الآيـة بكل المعانى يوافق مذهب أبى حنيفة ، لأنه إن جعل العفو بمعنى الإعطاء وحمل على الصلح فظاهر ، ويؤيده تنكير شئ ، وإن جعل بمعنى العفو المحض فكذلك ، لأن المعفو حينئذ شئ من الدم وهو يوجب المال للبقيـة اتفاقا ، بخلاف ما إذ كان المعفو كل الدم فإن العفو التام لا يوجب المال عندنا أصلا . وإن جعل بمعنى الترك فكذلك،لأنه راجع إلى أحد الوجهين انتهى (ص : ٣٩) .

وفى الـروح : ومن النـاس من فسر « عفى » " بـترك " فهو حينئذ متعد أقيم مفعوله مقام فاعله . واعترض بأنـه لم يثبت عفا الشئ بمعنى تركـه ؛ وإنما الثابت أعفاه . ورد بأنه ورد ، ونقله أئمة اللغة المعول عليهم فى هذا الشان ، وهو وإن لم يشتهر إلا أن إسناد المبنى للمجهول إلى المفعول الذى هو الأصل يرجح اعتبـاره ، ويجعلـه أولى من المشهور لأن فيـه إسناد المجهول للمصدر وهو خلاف الأصل انتهى (٢ : ٤٤) .

ويؤيد ما ذهبنا إليه ما رواه عبد الرازق عن معمر عن الأعمش عن زيد بن وهب « أن رجلا قتل آخر في عهد عمر، فطلب أولياءه بالقود ، ثم قالت أخت القتيل - وكانت زوجة القاتل - : قد عفوت عن حقى . فقال عمر : عتق الرجل » زاد البيهقى: « فأمر عمر لسائرهم بالدية » كما فى التلخيص الحبير . ثم روى البيهقى من طريق الشافعى أنبأ محمد هو ابن الحسن أنبـأ أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم النخعى « أن عمر بن الخطاب أتى برجل قد قتل عمدا ، فأمر بقتله ، فعفا بعض الأولياء فأمر بقتله ، فقال ابن مسعود : كانت نفس لهم جميعا ، فلما عفا هذا أحيا النفس ، فـلا يستطيع أن يأخذ حقه حتى يأخذ غـيره . قال : فـما ترى ؟

قال : أرى أن تجعل الدية عليه فى مالـه وترفع حصـة الذى عفا . فقال عمر رضى الله عنه : وأنـا أرى ذلك » . قـال البيهقى : هذا منقطع ، والموصول قبله يؤكده انتهى (٨ : ٦٠) . قلت : مراسيل النخعى كمراسيل ابن المسيب سواء ، فإنه لا يرسل إلا صحيحا لاسيما عن ابن مسعود .

أثر مسلسل بالفقهاء : والأثر مسلسل بالفقهاء كما ترى، فناهيك به حجة . وهو صريح فى أن العفو يسقط حق العافى من الديـة إذا أطلق العفو ولم يشترط . ويؤيده أيضا ما رواه البيهقى عن جماعة فى قولـه تعالى : « ذلك تخفيف من ربكم » أنه رخص لأمـة محمد ﷺ إن شاء قتل ، وإن شاء أخذ الدية ، وإن شاء عفا . ثم ذكر حديث أبى شريح ؛ فهو بالخيـار بين أن يقتص ، أو يعفو ، أو يأخذ العقل . ثم ذكر قوله عليه السلام لولى المقتول : « أتعفو ؟ قال : لا . قال : فتأخذ الدية ؟ قال : لا » وفى هذا كله أن العفو قسيم لأخذ الدية ، فدل على أنهم إذا عفوا لا يأخذون الدية إلا بالاشتراط، كذا فى الجوهر النقى . ومن أراد البسط فليراجع أحكام القرآن للجصاص ، وإعلاء السنن . والله تعالى أعلم .

وقـال الموفق فى المغنى : اختلفت الروايـة عن أحمد رحمـه الله فى موجب العمد ، فروى عنه أن موجبه القصاص عيـنا ، لقول النبى ﷺ : « من قتل عمدا فهو قود » ولقوله سبحانه : « كتب عليكم القصاص » والمكتوب لا يتخير فيه ، ولأنه متلف يجب بـه البـدل فكان معينا كسائر أبدال المتلفات . وبـه قال النخعى ومالك وأبو حنيفـة ، قالوا : ليس للأولياء إلا القتل إلا أن يصطلحا على الدية برضا الجانى . والمشهور فى المذهب أن الـواجب أحـد شيئين ، وأن الخيرة فى ذلك إلى الولى إن شاء اقتص وإن شاء أخذ الديـة . ومتى اختار الأولياء أخذ الديـة من القاتل أو من بعض القتلة فإن لهم هذا من غـير رضا الجانى . وبهذا قال سعيد بن المسيب، وابن سيرين ، وعطاء، ومجاهد ، والشافعى، وإسحق ، وأبو ثور وابن المنذر . وهى روايـة عن مـالك. لقول الله تعالى ؛ « فمن عفى لـه من أخيه

شيء » . قال ابن عباس : والعفو أن يقبل فى العمد الدية (قلنا : هو حجة لنا لا علينا ، فإن القبول لا يطلق إلا فيما بذل غيره كما مر) . وروى أبو هريرة قال : قام رسول الله ﷺ فقال: « من قتل لـه قتيل فهو بخير النظرين » . (قلنا : قد تقدم ما فيه ، وأين فيه إكراه القاتل على بذل الدية ؟) قال : ولأن القتل المضمون إذا سقط فيه القصاص من غير إبراء ثبت المال، كما لو عفا بعض الورثة (قلنا : العفو المطلق إبراء فلا يثبت المال ، وإذا عفا بعض الورثة لم يستحق العافى شيئا من الدية كما رويناه عن عمر) .

قال : ويخالف سائر المتلفات ، لأن بدلها يجب من جنسها، وههنا يجب فى الخطأ وعمد الخطأ من غير الجنس ، فإذا رضى فى العمد ببدل الخطأ كان له ذلك، لأنه أسقط بعض حقه (قلنا : مغالطة ، لأن العمد لا يجب فيه البدل من غير الجنس ؛ وإنما حكمه النفس بالنفس ، فإذا رضى فيه ببدل الخطأ لم يكن له ذلك ، لكونه طالبا غير حقه . وقياس العمد على الخطأ خطأ ظاهر) .

قال : ولأن القاتل أمكنه إحياء نفسه ببذل الدية فلزمه (قلنا : وجوب إحياء النفس لا يختص بالجانى وحده بل يعمه وغيره ، فعلى الولى أيضا إحياءه إذا أمكنه ذلك ، فوجب على هذا القضية إجبار الولى على أخذ المال إذا بذله القاتل ، وهذا يؤدى إلى إبطال القصاص أصلا . قاله الجصاص (١ : ١٥٦) . ولقائل (١) أن يقول : إن وجوب إحياء النفس يسقط عمن كان قد أتى حدا من حدود الله ، فله أن يعرض نفسه لإقامة الحد عليه ، كما عرض ماعز نفسه والغامدية نفسها للرجم فافهم) .

قال : وينتقض ما ذكروه بما إذا كان رأس الشاج أصغر أو يد القاطع أنقص ، فإنهم سلموا فيهما (قلنا : لا مناقضة أصلا ، فإن ذلك مما لا يتصور فيه القصاص

---

(١) وهذا أولى مما ذكرته فى الإعلاء من وجوبه عليه ديانة لاقضاء ، والله تعالى أعلم .

وفى مثله يجب المال ابتداء ، لا على وجه التخيير بين القود والديـة ، فافترقا) . قال : وأما الخبر فالمراد به وجوب القود ، ونحن نقول به (قلنا : قوله ﷺ : « العمد قود ، والخطأ دية » يدل على التقسيم ، فلا يكون موجب العمد الدية ، كما لا يكون موجب الخطأ القود وأنتم لا تقولون بذلك) .

قال : وللشافعى قولان كالروايتين ، فإذا قلنا : موجبه القصاص عينا فله العفو إلى الدية والعفو مطلقا . فإذا عفا مطلقا لم يجب شئ . وهـذا ظاهر مذهب الشافعى ؛ وقال بعضهم : تجب الدية لئلا يطل الدم . وليس بشئ . لأنـه لو عفا عن الدية بعد وجوبها صح عفوه ، وإن عفا عن القصاص بغير مال لم يجب شئ . فأما إن عفا عن الدية لم يصح عفوه لانها لم تجب إلخ (٩ : ٤٧٥) . وفيـه أن ظاهر مذهب الشافعى موافق لمذهب الحنفية ، وهو رواية عن أحمد قواها الموفق ، والله تعالى أعلم ، وهو الأعز الأكرم .

الصلح عن دم العمد وسقوط القود بعفو بعض الأولياء يوجب الدية فى مال الجانى : المسئلة السادسة : قال الجصاص: دلالة الآية ظاهرة على أن الصلح عن دم العمد وسقوط القود بعفو بعض الأولياء يوجب الدية فى مال الجانى ، لأنه تعالى قال : « فمن عفى له من أخيـه شئ » وهو يعنى القاتل إذا كان المعنى عفو بعض الأولياء ، ثم قال : « فاتباع بالمعروف » يعنى اتباع الولى للقاتل ، ثم قال : « وأداء إليه بإحسان » يعنى أداء القاتـل . فاقتضى ذلك وجوبه فى مال القاتل ، وكذلك تأويل من تأوله على التراضى عن الصلح على مال ففيـه وجوب الأداء على القاتل دون غيره ، إذ ليس للعاقلة ذكر فى الآية ، وإنما فيها ذكر الولى والقاتل . وهو قول أصحابنا ، وعثمان البتى ، والثورى ، والشافعى . وقال ابن وهب ، وابن القاسم عن مالك: هى على العاقله، وهو آخر قول مالك انتهى (١ : ١٥٨) .

قلت : دلالة الآيـة على مسئلة الباب غير ظاهرة ، فإن عدم الذكر لا يدل على ذكر العدم . ألا ترى أنه تعالى لم يذكر العاقلة فى قتل الخطأ أيضا ؛ وإنما ذكر

القاتل وأهل المقتول ، فهل لأحد أن يقول : إن ديـة الخطأ ليس على العاقلة ، إذ ليس للعاقلـة ذكر فى الآية ؟ ودليل المسئلة إنما هو في السنة . قال محمد : أخبرنا مالك أخبرنا ابن شهاب قال : « مضت السنة أن العاقلـة لا تحمل شيئا من دية العمد إلى أن تشاء » قال : وحدثنى عبد الرحمن ابن أبى الزناد عن أبيه عن عبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس قال : « لا يعقل العاقلة عمدا ، ولا صلحا ، ولا اعترافا ولا ماجنى المملوك » . رواه في الموطأ وقال : به نأخـذ ، وهو قول أبي حنيفـة والعامة من فقهائنا .

قال الموفق فى المغنى : أجمع أهل العـلم على أن ديـة العمد تجب فى مال القاتل ، لا تحملها العاقلة ، وهـذا قضيـة الأصل ، وهو أن بدل المتلف يجب على المتلف (٩ : ٤٨٨) . قال : والعاقلة لا تحمل العمد سواء كان مما يجب القصاص فيـه أو لا يجب ، ولا خلاف فى أنها لا تحمل دية ما يجب فيـه القصاص . وأكثر أهل العلم على أنها لا تحمل العمد بكل حال . وحكى عن مالك أنها تحمل الجنايات التى لا قصاص فيها كالمأمومة والجائفة ، وهذا قول قتادة ، لأنها جنايـة لا قصاص فيها ، أشبهت الخطأ . ولنا حديث ابن عباس عن النبى ﷺ أنـه قال : « لا تحمل العاقلة عمدا ، ولا عبدا(١) ، ولا صلحا ، ولا اعترافا » . وروى عن ابن عباس موقوفا عليه ولم نعرف له فى الصحابـة مخالفا ، فكان إجماعا . ويبطل ما ذكروه بقتل الأب ابنه ، فإنه لا قصاص فيه ولا تحمله العاقلة انتهى ملخصا (٩ : ٥٠٣) .

وبه ظهر ما فى نقل الجصاص لمذهب مالك من المسامحة ، والحق أنه موافق للجمهور فى المسئلة ؛ وإنما حكى عنه خلافهم فى جنايـة عمد لا قصاص فيها ، لا فى مطلق العمد فافهم .

---

(١) لا تحمل العاقلة جناية العمد ولا جناية العبد، وحمله الجمهور على أنها لا تحمل العبد المقتول ، ورجحـه الأصمعى ولكن الراجح عندنـا ما قاله محمد بن الحسن : إنها لا تحمل جناية العبد ، بدليل ما في روايته فى المؤطا : « ولا ما جنى المملوك » لموافقة لقرائنه ، كما لا يخفى .

بلاغة القرآن وجزالة لفظه : فائدة : قوله تعالى : « ولكم فى القصاص حيوة » وأشباهه مما يظهر به للمتأمل إبانة القرآن فى جهة البلاغة والإعجاز من كلام البشر ، إذ ليس يوجد فى كلام الفصحاء من جمع المعانى الكثيرة فى الألفاظ اليسيرة مثل ما يوجد فى كلام الله تعالى . ومن أراد البسط فى وجوه بلاغة هذا الكلام وجزالته فليراجع روح المعانى .

قال الله تعالى : « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية » الآية

إجماع العلماء على جواز الوصية وعلى عدم وجوبها بجزء من ماله: مسئلة : أجمع العلماء فى جميع الأمصار والأعصار على جواز الوصية (بشرائطها) . ولا تجب إلا من عليه دين ، أو عنده وديعة ، أو عليه واجب يوصى بالخروج منه؛ فإن الله تعالى فرض أداء الأمانات وطريقه فى هذا الباب الوصية، فتكون مفروضة عليه . وهو محمل ما رواه مالك عن نافع عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: « ما حق امرئ مسلم له شئ يوصى فيه يبيت ليلتين إلا ووصيته عنده مكتوبة » متفق عليه . فأما الوصية بجزء من ماله فليست بواجبة على أحد فى قول الجمهور، وبذلك قال الشعبى ، والنخعى ، والثورى ، ومالك ، وأبو حنيفة ، والشافعى ، وأصحابهم ، وغيرهم .

قال ابن عبد البر : أجمعوا على أن الوصيّة غير واجبة إلا على من عليه حقوق بغير بينة ، وأمانة بغير إشهاد ؛ إلا طائفة شذت فأوجبتها للأقربين الذين لا يرثون ، وهو قول داوٗد ، وحكى عن مسروق ، وطاوٗس ، وأياس ، وقتادة ، وابن جرير . واحتجوا بالآية ، وخبر ابن عمر ، وقالوا : نسخت الوصية للوالدين والأقربين الوارثين وبقيت فى من لا يرث من الوارثين . ولنا أن أكثر أصحاب رسول الله ﷺ لم ينقل عنهم وصية ولم ينقل لذلك نكير ، ولو كانت واجبة لم يخلوا بذلك ، ولنقل عنهم نقلا ظاهرا . ولأنها عطية لا تجب فى

الحياة فلا تجب بعد الموت . فأما الآيـة فقال ابن عباس : نسخها قوله سبحانه « للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون » . وقال ابن عمر : « نسختها آية الميراث » . وبه قال عكرمـة ، ومجاهد ، ومالك ، والشافعي ، وحديث ابن عمر محمول على من عليه واجب أو عنده وديعة ، كذا في المغنى (٦ : ٤١٥) .

الرد على الرازى : قـال ابن كثير بعد ما سرد الروايات عن ابن عباس بأسانيدها ، وصرح بتصحيح بعضها : قال ابن أبي حاتم : وروى عن ابن عمر ، وأبي موسى ، وسعيد بن المسيب ، والحسن ، ومجاهد، وعطاء، وسعيد بن جبير ، ومحمد بن سيرين ، وعكرمة ، وزيـد بن أسلم ، والربيع بن أنس ، وقتادة ، والسدى ، ومقاتل بن حبان، وطاوس ، وإبراهيم النخعى ، وشريح ، والضحاك، والزهرى: إن هذه الآية منسوخة نسختها آية المواريث . قال ابن كثير : والعجب من أبي عبد الله محمد بن عمر الرازى رحمه الله كيف حكى فى تفسيره الكبير عن أبي مسلم الإصفهانى أن هذه الآية غير منسوخـة؛ وإنما هى مفسرة بآية المواريث ومعناه كتب عليكم ما أوصى الله به من توريث الوالـدين والأقربين ؟ وهذا إنما يتأتى على قول بعضهم: إن الوصاية فى ابتداء الإسلام إنما كانت ندبا حتى نسخت؛ فأما من يقول : إنها كانت واجبة - وهو بظاهر من سياق الآية - فيتعين أن تكون منسوخة بآيـة الميراث ، كما قالـه جمهور المفسرين والمعتبرين من الفقهاء . فإن وجوب الوصيـة للوالدين والأقربين الوارثين منسوخ بـالإجماع ، بل منهى عنه للحديث المتقدم « إن الله قـد أعطى كـل ذى حق حقه فلا وصية لوارث » . فآية الميراث حكم مستقل ووجوب من عند الله لأهل الفروض والعصبات ، رفع بها حكم هذه بالكلية. بقى الأقارب الذين لاميراث لهم يستحب له أن يوصى لهم من الثلث استئناسا بآية الوصية وشمولها ، ولما ثبت فى الصحيحين عن ابن عمر « ما حق امرإ مسلم » الحديث انتهى ملخصا (١ : ١٣٣) .

وقال الموفق فى المغنى : الأفضل أن يجعل وصيـة لأقاربه الذين لا يرثون إذا كانوا فقراء فى قول عامة أهل العلم . قال ابن عبد البر : لا خلاف بين العلماء

علمت فى ذلك إذا كانوا ذوى حاجة انتهى (٦ : ٤١٨) .

الفقير الذى له ورثة محتاجون لا يستحب له أن يوصى : مسئلة: الفقير الذى له ورثة محتاجون لا تستحب له أن يوصى ، لأن الله تعالى قال : « إن ترك خيرا » وقال النبى ﷺ لسعد : « إنك إن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس » . واختلف أهل العلم فى القدر الذى لا يستحب لمالكه أن يوصى ، فروى عن أحمد : إذا ترك دون الألف لا تستحب الوصية ، وعن على: أربع مائة دينار. وقال ابن عباس: إذا ترك الميت سبع مائة درهم فلا يوصى ، وقال : من ترك ستين ديناراً . وقال النخعى : ألف وخمس مائة ، وقال أبوحنيفة : القليل أن يصيب أقل الورثة سهما خمسون درهما .

والذى يقوى عندى أنه متى كان المتروك لايفضل عن غنى الورثة فلا تستحب الوصية ، لأن النبى ﷺ علل المنع من الوصية بقوله : « إن تترك ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة » ولأن إعطاء القريب المحتاج خير من إعطاء الأجنبى . فمتى لم يبلغ الميراث غناهم كان تركه لهم كعطيتهم إياه ، فيكون ذلك أفضل من الوصية لغيرهم فعند هذا يختلف الحال باختلاف الورثة ، فى كثرتهم وقلتهم ، وغناهم وحاجتهم، فلا يتقيد بقدر من المال (وكل من قدره بشيئ لم يرد به التقدير العام بل التقدير الخاص حسب ما اقتضاه حال السائل ، أوحال ورثة ، أو عرف زمانه ؛ فمعلوم فى العادة أن من ترك درهما أودراهم لايقال له : ترك خيرا ، فلما كان هذه التسمية موقوفة على العادة والعرف كان طريق الفصل فيها الاجتهاد مع غالب الرأى والله أعلم) . وقد قال الشعبى : ما من مال أعظم خيرا من مال يتركه الرجل لولده يغنيهم به عن الناس . كذا فى المغنى (٦:٤١٧) .

مطلق الأقربين لا يتناول الوالدين : مسئلة : استدل محمد بن الحسن بالآية على أن مطلق الأقربين لا يتناول الوالدين لعطفه عليه ، كذا فى الروح (٢:٤٧) . وقال الجصاص : قال محمد بن الحسن - فى من أوصى لأقرباء بني فلان - : إنه

لايدخل فيه ولده ولا والده لقوله تعالى : « الوصية للوالدين والأقربين » فدل على أن الوالدين ليسوا من الأقرباء ، ولأنهم لايدلون بغيرهم ورحمهم بأنفسهم وسائر الأرحام إنما يدلون بغيرهم ، فالأقربون من يقرب إليه بغيره . وقال : إن ولد الصلب ليسوا من الأقربين أيضا ، لأنه بنفسه يدلى برحمه لا بواسطة بينه وبين والده . ويدخل فيه ولد ولده، والجد ، والإخوة، ومن جرى مجرى لهم انتهى ملخصا (١:١٦٧) .

قال الله تعالى : « فمن بدله بعد ما سمعه فانما إثمه على الذين يبدلونه ان الله سميع عليم ، فمن خاف من موص جنفا » الآية

إذا أقر المريض بدين لرجل بعينه عند الوصى يجوز له أن يقضيه من غير علم الوارث : مسئلة: قال الجصاص: قد اقتضى قوله : « فمن بدله بعد ما سمعه» جواز تنفيذ الوصي ما سمعه من وصية الموصى كان عليها شهود أو لم تكن ، وهو أصل فى كل من سمع شيئا فجائزله إمضاءه عند الإمكان على مقتضاه وموجبه، من غير حكم حاكم ولاشهادة شهود (لأنه اشترط السماع دون الشهادة وحكم الحاكم ونحوه) . فقد دل على أن الميت متى أقر بدين لرجل بعينه عند الوصي فجائز له أن يقضيه من غير علم وارث ولا حاكم ولا غيره ، لأن فى تركه ذلك بعد السماع تبديلا لوصية الموصي (١ : ١٦٩) .

يسقط الفرض عن الموصى بنفس الوصية : مسئلة : أفادت الآية سقوط الفرض عن الموصي بنفس الوصية، وأنه لايلحقه بعد ذلك من مأثم التبديل شيء بعد موته (لإفادة لفظة « إنما » الحصر فلايكون الإثم إلا على من بدله دون غيره من الميت ونحوه (١ : ١٧٠) .

من كان عليه دين فأوصى بقضائه برئ من تبعته: مسئلة: قد دلت الآية أيضا على أن من كان عليه دين فأوصى بقضائه أنه قد برئ من تبعته فى الآخرة، وإن ترك الورثة قضاءه بعد موته لايلحقه تبعة ولا إثم، وإن أثمه على من بدله دون من أوصي

به (١ : ١٧٠) . قال ابن العربي : وهذا إنما يصح إذا كان الميت لم يفرط فى أدائه ، وأما إذا قدر عليه وتركه ثم وصى به فإنه لا يزيله عن ذمته تفريط الولى فيه انتهى (١ : ٣٢) . قلت: تقييد حسن لا تأباه قواعدنا بل تساعده .

من كان عليه زكوة ماله ولم يوص به صار مفرطا : مسئلة : قال الجصاص : وفيه الدلالة على أن من كان عليه زكوة ماله ولم يوص به أنه قد صار مفرطا مانعا مستحقا لحكم مانعي الزكوة : لأنها لو كانت قد تحولت فى المال حسب تحول الديون لكان بمنزلة من أوصى بها عند الموت ، فينجو من مأثمها (وليس كذلك) فقد حكى الله تعالى عن مانع الزكوة عند الموت سئوال الرجعة في قوله: « وأنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتى أحدكم الموت فيقول : رب لولا أخرتني إلى أجل قريب ، فأصدق وأكن من الصالحين » . فأخبر بحصول التفريط وفوات الأداء إذ لو كان الأداء باقيا على الوارث أو الوصي من ميراث الميت لكانوا هم المستحقين اللوم والتعنيف فى تركه ، وكان الميت خارجا عن حكم التفريط ؛ فدل ذلك على صحة ما وصفنا من امتناع وجوب أداء زكاته من ميراثه من غير وصية منه به انتهى (١ : ١٧). قلت : دلالة آية الوصية على هذا المعنى فى حيز الخفاء ، نعم ؟ دلالة قوله : « وأنفقو مما رزقناكم من قبل أن يأتى أحدكم الموت الخ » على ذلك ظاهرة .

من خاف من موص ميلا عن الحق فعليه إرشاده إلى العدل والصلاح: مسئلة: قال الجصاص : قوله تعالى : « فمن خاف من موص جنفا أو إثما » كلام مستقل بنفسه ، يصح ابتداء الخطاب به غير مضمن بما قبله ، فهو عام فى سائر الوصايا إذا عدل بها عن جهة العدل إلى الجور ، منتظمة للوصية التى كانت واجبة للوالدين والأقربين فى حال بقاء وجوبها ، وشاملة لسائر الوصايا غيرها . فمن خاف من سائر الناس من موص ميلا عن الحق وعدولا إلى الجور فالواجب عليه إرشاد إلى العدل والصلاح ، ولا يختص بذلك الشاهد ، والوصى والحاكم ، دون سائر الناس ؛ لأن ذلك من باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر انتهى (١ : ١٧١).

من وقف على جور فى الوصية ردها إلى العدل : مسئلة : قد أفادت هذه الآية أن على الوصى ، والحاكم ، والوارث ، وكل من وقف على جور فى الوصية من جهة الخطأ أو العمد ردها إلى العـدل انتهى (١ : ١٧٢) . كمن أوصى بالزيادة على الثلث ، أو أوصى بحرمان أحـد من الورثـة عن الميراث ونحوه . وبالجملة فلا ترد الوصية ما لم يكن فيه جور ظاهر ؛ وأما إذا كان فيه جور غير ظاهر ، كما إذا أوصى لا بن بنته ليكون المال لبـنته ، فإنه يوعظ عند ذلك ، ولا ترد الوصية، لاحتمال أن يكون لم يرد الزيادة للبنت بل كان أراد صلة أولادها للحاجة فافهم . قال الجصاص : ودل ذلك على أن قوله تعالى : « فمن بدلـه بعد ما سمعه » خاص فى الوصية العادلة دون الجائرة .

دليل جواز الاجتهاد بالرأى : مسئلـة : وفيها الدلالة على جواز اجتهاد الرأى والعمل على غالب الظن، لأن الخوف من الميل يكون في غالب ظن الخائف.

دليل جواز عقد الصلح بين المتخاصمين : مسئلـة : وفيها رخصة فى الدخول بين الورثـة والموصى لهم على وجه الاصلاح ، مع ما فيه من زيادة أو نقصان عن الحق ، بعد أن يكون ذلك بتراضيهم انتهى (١ : ١٧٣) . فهى دليل جواز عقد الصلح بين المتخاصمين .

إذا أوصى بأكثر من الثلث لا تبطل الوصية كلها بل تبطل الزيادة فقط : مسئلة : واستدل بالآية على أنه إذا أوصى بـأكثر من الثلث لا تبطل الوصية كلها خلافاً لزاعمه ، وإنما يبطل منها ما زاد عليه ؛ فإن الله تعالى لم يبطل الوصية جملة بالجور فيها بل جعل فيها الوجه الأصلح انتهى من الروح (٢ : ٤٨) . وأما ما رواه ابن أبي حاتم: حدثنا العباس بن الوليد بن يزيد قراءة أخبرنى أبى عن الأوزاعى قال الزهرى: حدثنى عروة عن عائشة عن النبى ﷺ أنه قال: « يرد من صدقة الجانف فى حياته ما يرد من وصية المجنف عند موتـه » فقال ابن أبى حاتم : قـد أخطأ فيه الوليد بن يزيد ، وهذا الكلام إنما هو عن عروة فقط . وقد رواه الوليد بن مسلم

عن الأوزاعي فلم يجاوز به عروة ، كذا فى تفسير ابن كثير (١ : ٢١٣) .

قال الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام » الآية

تحقيق معنى الصوم لغة وشرعا : قال الجصاص : الصوم على ضربين : صوم لغوى ، وصوم شرعى . فأما الصوم اللغوى فأصله الإمساك ، ولا يختص بالإمساك عن الأكل والشرب دون غيرهما ، بل كل إمساك فهو مسمى في اللغة صوما . قال الله تعالى : « إنى نذرت للرحمن صوما » والمراد الإمساك عن الكلام ، يدل عليه قوله عقيبه : « فلن أكلم اليوم إنسيا » . وقال النابغة :

خيل صيام وخيل غير صائمة تحت العجاج وخيل تعلك العجما

وتقول العرب : صام النهار ، وصامت الشمس - عند قيام الظهيرة - لأنها كالممسكة عن الحركة . وقال امرؤ القيس :

فدعها وسل الهم عنك بجسرة ذمول إذا صام النهار وهجرا

فهذا معنى اللفظ فى اللغة . وهو فى الشرع يتناول ضربا من الإمساك على شرائط معلومة لم يكن الاسم يتناوله فى اللغة . ومعلوم أنه غير جائز أن يكون الصوم الشرعى هو الإمساك عن كل شئ، لاستحالة كون ذلك من الإنسان، لأن ذلك يوجب خلو الإنسان من المتضادات ، وهذا محال لا يجوز ورود العبادة به ؛ فعلمنا أن الصوم الشرعى ينبغى أن يكون مخصوصا بضرب من الإمساك دون جميع ضروبه ، فالضرب الذى حصل عليه اتفاق المسلمين :

معنى الصوم شرعاً باتفاق الأمة : هو الإمساك عن الأكل ، والشرب : والجماع .

شرط عامة الفقهاء فى الصوم الإمساك عن الحقنة، والسعوط ، والاستقاء عمدا : وشرط فيه عامة فقهاء الأمصار مع ذلك الإمساك عن الحقنة ، والسعوط ، والاستقاء عمدا إذا ملأ الفم ؛ ومن الناس من لا يوجب فى الحقنة والسعوط

قضاء ، وهو قول شاذ ، والجمهور على خلافه ، وكذلك الاستقاء روى عن ابن عباس أنه قال : « الفطر مما دخل ، وليس مما خرج » وهو قول طاوس ، وعكرمة . وفقهاء الأمصار على خلافه، لأنه يوجبون على من استقاء عمدا القضاء، واختلفو فيما وصل إلى الجوف من جراحة جائفة أو آمة ، فقال أبو حنيفة والشافعى : عليه القضاء ، وقال أبو يوسف ومحمد : لا قضاء عليه ، وهو قول الحسن بن صالح . وقد اختلف فى ترك الحجامة هل هو من الصوم ؟ فقال عامة الفقهاء : الحجامة لا تفطره ، وقال الأوزاعى : تفطره . واختلف أيضا فى بلع الحصاة فقال أصحابنا ، ومالك ، والشافعى : تفطره ، وقال الحسن بن صالح : لا تفطره . واختلفوا أيضا فى الصائم يكون بين أسنانه شئ فيأكله متعمدا فقال أصحابنا ، ومالك ، والشافعى : لا قضاء عليه ، وروى الحسن بن زياد عن زفر أنه قال : إذا كان بين أسنانه شئ من لحم، أو سويق ، أو خبز فجاء على لسانه منه شئ فابتلعه وهو ذاكر فعليه القضاء والكفارة ، قال : وقال أبو يوسف : عليه القضاء ولا كفارة عليه ، وقال الثورى : أستحب له أن يقضى ، وقال الحسن بن صالح : إذا دخل الذباب جوفه فعليه القضاء ، وقال أصحابنا ومالك : لا قضاء عليه .

لا خلاف فى أن الحيض يمنع صحة الصوم : ولا خلاف بين المسلمين أن الحيض يمنع صحة الصوم، واختلفوا فى الجنب فقال عامة فقهاء الأمصار : لاقضاء عليه وصومه تام مع الجنابة ، وقال الحسن بن حى : مستحب له أن يقضى ذلك اليوم ، وقال فى الحائض : إذا طهرت من الليل ولم تغتسل حتى أصبحت فعليها قضاء ذلك اليوم . فهذه أمور منها متفق عليه فى أن الإمساك عنه صوم ومنها مختلف فيه ، على ما بينا .

دليل كون الصوم هو الإمساك عن الأكل ، والشرب ، والجماع من الآية : فالمتفق عليه هو الإمساك عن الجماع ، والأكل ، والشرب فى المأكول والمشروب . والأصل فيه قوله تعالى: « أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم

إلى قوله - : فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم ، وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ، ثم أتموا الصيام إلى الليل » فأباح الجماع ، والأكل ، والشرب فى ليالى الصوم من أولها إلى طلوع الفجر ، ثم أمر بإتمام الصيام إلى الليل ، وفى فحوى الكلام ومضمونه حظر ما أباحه بالليل، فثبت بحكم الآية أن الإمساك عن هذه الأشياء الثلثة هو من الصوم الشرعى . ولا دلالة فيه على أن الإمساك عن غيرها ليس من الصوم بل هو موقوف على دلالته ، وقد ثبت بالسنة واتفاق علماء الأمة أن الإمساك عن غير هذه الأشياء من الصوم الشرعى (أيضا) على ما سنبينه إن شاء الله تعالى (ولك أن تقول : إن الصوم الشرعى هو الإمساك عن هذه الثلثة وعما هو ملحق بها ، كما ستعرفه إن شاء الله تعالى) .

دليل قولنا : إن بلع الحصاة ونحوها مفطر : وإنما قلنا : إن بلع الحصاة ونحوها يوجب الإفطار وإن لم يكن مأكولا فى العادة وأنه ليس بغذاء ولا دواء من قبل أن قوله : « ثم أتمو الصيام إلى الليل » قد انطوى تحته (المنع من) الأكل فهو عموم فى جميع ما أكل ، ولا خلاف أنه لا يجوز له بلع الحصاة مع اختلافهم فى إيجاب الإفطار واتفاقهم على أن النهى عن بلع الحصاة صدر عن الآية ، فيوجب ذلك أن يكون مرادا بها ، فاقتضى إطلاق الأمر بالصيام عن الأكل والشرب دخول الحصاة فيه كسائر المأكولات ، فمن حيث دلت الآية على وجوب القضاء في سائر المأكولات فهى دالة أيضا على وجوبه في أكل الحصاة . ويدل عليه أيضا قوله ﷺ : « من أكل أو شرب ناسيا فلا قضاء عليه » (متفق عليه بلفظ آخر بمعناه) وهذا يدل على أن حكم سائر ما يأكله لا يختلف فى وجوب القضاء إذا أكله عمدا .

دليل كون السعوط وما وصل بالجائفة أوالآمة مفطرا : وأما السعوط والدواء الواصل بالجائفة أو الآمة فالأصل فيه حديث لقيط بن صبرة (١) عن النبى ﷺ :

---

(١) قال ابن القطان : صحيح كما فى الاحياء عن النيل (ص ٢٥) .

« بالغ فى الاستنشاق إلا أن تكون صائما » فأمره بالمبالغة فى الاستنشاق ونهاه عنها لأجل الصوم ، فدل ذلك على أن ما وصل بالاستنشاق إلى لحلق أو الدماغ أنه يفطر . لولا ذلك لما كان لنهيه عنها لأجل الصوم معنى . وصار ذلك أصلا عند أبى حنيفة فى إيجاب القضاء فى كل ما وصل إلى الجوف واستقر فيه مما يستطاع الامتناع منه ، سواء كان وصوله من مجرى الطعام والشراب أو من مخارق البدن التى هى خلقة فى بنية الإنسان أو من غيرها ؛ لأن المعنى فى الجميع وصوله إلى الجوف واستقراره فيه مع إمكان الامتناع منه في العادة . ولا يلزم على ذلك الذباب والدخان والغبار يدخل حلقه ، لأن جميع ذلك لا يستطاع الامتناع منه فى العادة ولا يمكن التحفظ منه بإطباق الفم (وبالجملة فالسعوط ، وإيصال الدواء فى الجائفة والآمة ، والحقنة كلها ملحق بالأكل والشرب ، كما هو ظاهر ، وكذلك الإنزال بمس المرأة أو بالاستمناء باليد ملحق بالجماع) .

وجه إيجاب القضاء على من استقاء عمدا : وأما وجه إيجاب القضاء على من استقاء عمدا دون من ذرعه القئ فإن القياس أن لا يفطره الاستقاء عمدا ، لأن الفطر فى الأصل هو من الأكل والشرب وما جرى مجراه من الجماع ، كما قال ابن عباس : « لا يفطره الاستقاء عمدا ، لأن الإفطار مما يدخل وليس مما يخرج ، والوضوء مما يخرج وليس مما يدخل » (رواه البخارى عنه بلفظ : « الصوم مما دخل وليس مما خرج » ورواه عبد الرزاق عن ابن مسعود باللفظ الذى ذكره الجصاص كما فى الإعلاء (٩ : ٨٤) .

لا حظ للنظر مع الأثر : إلا أنهم تركوا القياس للأثر الثابت عن رسول الله ﷺ فى ذلك - ولا حظ للنظر مع الأثر - وهو حديث عيسى بن يونس عن هشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن أبى هريرة عن رسول الله ﷺ : « من ذرعه القئ لم يفطر ، ولا قضاء عليه ؛ ومن استقاء عمدا فعليه القضاء » (حسنه الترمذى ، وصححه الحاكم على شرطهما ، وقال الدارقطنى : رواته كلهم ثقات

كما فى الإعلاء (٩ : ٨٠) . ولم ينفرد به عيسى بن يونس بل تابعه حفص بن غياث عنه عند الحاكم ، كما فى التلخيص (ص ١٨٨) .

فإن قيل : خبر هشام بن حسان عن ابن سيرين فى ذلك غير محفوظ، وإنما الصحيح من هذا الطريق فى الأكل ناسيا . قيل له : قد روى عيسى بن يونس الخبرين معا عن هشام بن حسان ، وعيسى بن يونس هو الثقة المأمون المتفق على ثبته وصدقه . وقد حدثنا محمد بن بكر حدثنا أبوداؤد قال : وروى حفص بن غياث عن هشام مثله . وروى الأوزاعى عن يعيش بن الوليد أن معدان بن أبى طلحة حدثه أن أبا الدرداء حدثه أن النبى ﷺ قاء فأفطر. قال : فلقيت ثوبان فذكرت له ذلك، فقال: صدق - وأنا صببت له وضوءه . (رواه أحمد وأصحاب السنن الثلثة ، والحاكم ، وابن مندة ، وغيرهم . قال ابن مندة : إسناده صحيح متصل ، وقال الترمذى : جوده حسين المعلم ، وهو أصح شيئ في هذا الباب وكذلك قال أحمد ، وفيه احتلاف كثير ، كما فى التخليص ص ١٨٨) . وروى وهب بن جرير حدثنا أبى سمعت جرير بن أيوب يحدث عن يزيد بن أبى حبيب عن أبى مرزوق عن حبيش عن فضالة بن عبيد قال: « كنت عند رسول الله ﷺ فشرب ماء ، فقلت: يا رسول الله ، الم تك صائما ؟ فقال : بلى، ولكنى قئت » .

وإنما تركوا القياس فى الاستقاء لهذه الآثار (قلت : ولا يخفى أن القيئ لايخلو من عود شيئ منه فى الحلق والجوف عادة ، فكان مقتضى ذلك أن يكون مفطرا مطلقا إلا أنه إذا ذرعه من غير عمد كان حكمه حكم الناسي، وإذا استقاء عمدا كان مفطرا إذا ملأ الفم . وأما القليل فهو كظهور شيئ على اللسان بالجشاء ، وهو لا يفطر إجماعا إذا لم يعده عمدا فافهم) .

الجواب عما ورد فى أن القيئ لا يفطر : فإن قيل : قد روى أن القيئ لايفطر، وهو ما رواه أبوداؤد وحدثنا محمد بن كثير حدثنا سفيان عن زيد بن أسلم عن رجل من أصحابه عن رجل من الصحابة أن النبي ﷺ قال : « لايفطر

من قاء ، ولا من احتلم ، ولا من احتجم » . قيل له : (فيه مجهول) وقد روى هذا الحديث محمد بن أبان عن زيد بن أسلم عن أبي عبيد الله الصنابحي قال : قال رسول الله ﷺ : « من أصبح صائما فذرعه القيء فلم يفطر ، ومن احتلم فلم يفطر ، ومن احتجم لم يفطر » فبين القيء الذى لا يوجب الإفطار .

متى روى عن النبي ﷺ خبران متضادان وأمكن استعمالهما استعملناهما ولم يلغ أحدهما: ومتي روى عن النبي ﷺ خبران متضادان وأمكن استعمالها على غير وجه التضاد استعملناهما جميعا ولم يلغ أحدهما .

تحقيق أن الحجامة لا تفطر ، والجواب عما ورد فى أنها تفطر: وأما الحجامة فإنما قالوا : إنها لا تفطر الصائم ، لأن الأصل : إن الخارج من البدن لا يوجب الإفطار كالبول ، والغائط ، والعرق ، واللبن ، ولذلك لو جرح إنسان أو افتصد لم يفطره ؛ فكانت الحجامة قياس ذلك . ولأنه لما ثبت أن الإمساك عن كل شيء ليس من الصوم الشرعى لم يجز لنا أن نلحق به إلا ما ورد به التوقيف أو اتفقت الأمة عليه ، وقد ورد بإباحة الحجامة للصائم آثار عن رسول الله ﷺ فذكرها انتهى (١ : ١٩٣) .

وقال الموفق في المغني : إن الحجامة يفطربها الحاجم والمحجوم ، وبه قال إسحق ، وابن المنذر ، ومحمد بن إسحق بن خزيمة . وهو قول عطاء، وعبد الرحمن بن مهدى . وكان الحسن ، ومسروق ، وابن سيرين لايرون للصائم أن يحتجم (أى كانوا يكرهونهاله ، ولا دلالة فيه على كونها مفطرة) . وكان جماعة من الصحابة يحتجمون ليلا في الصوم منهم ابن عمر ، وابن عباس، وأبوموسى ، وأنس (قلنا : كانوا يفعلون ذلك مخافة الضعف عن الصوم ، وذلك لا يدل على كونها مفطرة) . ورخص فيها أبو سعيد الخدرى ، وابن مسعود ، وأم سلمة ، وحسين بن على رضي الله عنهم ، وعروة ، وسعيد بن جبر ، وقال مالك ، والثورى ، وأبو حنيفة ، والشافعى: يجوز للصائم أن يحتجم ولايفطر ، لما روى البخارى

عن ابن عباس « أن النبي ﷺ احتجم وهو صائم » ولأنه دم خارج من البدن أشبه الفصد .

قال الموفق : ولنا قول النبي ﷺ : « أفطر الحاجم والمحجوم » رواه عن النبي ﷺ أحد عشر نفسا . قال أحمد : حديث شداد بن أوس من أصح حديث يروى فى هذا الباب ، وإسناد حديث رافع إسناد جيد ، وقال : حديث ثوبان وشداد بن أوس صحيحان . وعن على بن المدينى أنه قال : أصح شئ فى هذا الباب حديث شداد وثوبان .

قال الموفق : وحديثهم منسوخ بحديثنا ، بدليل ما روى ابن عباس أنه قال : احتجم رسول الله ﷺ بالقاحة بقرن وناب وهو محرم صائم فوجد لذلك ضعفا شديدا ، فنهى رسول الله ﷺ أن يحتجم الصائم » . (قلت : وأى دلالة فيه على النسخ؟ فإن النهى معلل بالضعف فهو نظير قوله ﷺ : « ليس من البر الصيام فى السفر » أى إذا خاف الضعف ، والمشقة ، وبالإجماع ليس السفر بمفطر فكذا الحجامة ، وسيأتى ما يدل على ذلك) وعن الحكم قال : « احتجم رسول الله ﷺ وهو صائم فضعف ، ثم كرهت الحجامة للصائم » (قلت : وهل الكراهة مخافة الضعف تدل على كونها مفطرة مفسدة للصوم ؟ كلا :) قال : وكان ابن عباس - وهو راوى حديثهم - يعد الحجام والمحاجم فإذا غابت الشمس احتجم بالليل . كذلك رواه الجوزجانى وهذا يدل على أنه علم نسخ الحديث الذى رواه (قلت : لا دلالة فيه على ذلك أصلا ، وغاية ما فيه أنه لم يحتجم فى الصوم مخافة الضعف وأحب الاحتجام بالليل، وبه نقول: إن ترك الحجامة في الصوم أولى . ويؤيد ما قلنا قول النسائى: قد روى عن ابن عباس أنه كان لا يرى بالحجامة للصائم بأسا، ثم أخرجه عن الضحاك عن ابن عباس زيلعى ١ :٢٥٧) .

قال : فإن قيل : فإذا كانت علة النهى ضعف الصائم بها فلن يقتضى ذلك الفساد ؛ وإنما يقتضى الكراهة . ومعنى قوله : « أفطر الحاجم والمحجوم » أى

قربا من الفطر . قلنا : هــذا تأويل يحتاج إلى دليل ، على أنـه لا يصح ذلك فى حق الحاجم فإنه لا ضعف فيه انتهى ملخصا (٣ : ٣٧) .

قلت : علل الجمهور قرب الحاجم من الفطر بأنـه عرضة لدخول الدم فى جوفه ، وسبب حمل الحديث على المجاز الجمع بينه وبين الأحاديث الدالـة على عدم الفطر ، فقـد صح أنه ﷺ احتجم وهو صائم . رواه أحمد والبخارى وغيرهما . وأيضا فحديث شداد بن أوس وثوبان إنما وردا فى رجل بعينه مر به النبى ﷺ وهو يحتجم بالبقيع فقال : « أفطر الحاجم والمحجوم » كما وقع التصريح به عند البيهقى فى سننه (٤ : ٢٦٥) وكذا عند أبى داوٗد ، والنسائى ، وابن ماجه فى حديث شداد ، كما فى الزيلعى . وليس فيـه - إذا أشار به إلى معين - دلالة على وقوع الإفطار بالحجامة ، لأن ذكر الحجامـــة فى مثله إنما هو تعريف لهما كقولك : أفطر القائم والقاعد إذا أشرت به إلى عين ؛ فلا دلالة فيـه على أن القيام يفطر ، كذلك قوله : « أفطر الحاجم والمحجوم » لما أشار به إلى رجلين بأعينهما ، فلا دلالة فيـه على وقوع الفطر بالحجامة . وجائز أن يكون شاهدهما على حال توجب الإفطار فأخبر بالإفطار من غير ذكر علته .

روى البيهقى فى سننه من طريق يزيـد بن ربيعة ثنا أبو الأشعث عن ثوبان قال : مر رسول الله ﷺ برجل وهو يحتجم عند الحجام وهو يقرض رجلا ، فقال رسول الله ﷺ : « أفطر الحاجم والمحجوم » . قال البيهقى : قوله : « وهو يقرض رجلا » لم أكتبـه إلا فى هذا الحديث ، وغير يزيد رواه عن أبى الأشعث عن شداد دون هذه اللفظة انتهى (٤ : ٢٦٨) . قلت : يزيـد بن ربيعة قال فيـه أبو مسهر : كان فقيها غير متهم ، وقال ابن عدى : أرجو أنـــه لا بأس به . وضعفه آخرون ، كما فى الميزان (٣ : ٣١٠) . ومثله يعتبر به لا سيما ولما رواه شواهد ، منه ما رواه العقيلى من حديث ابن مسعود قال : مر النبى ﷺ على رجلين يحجم أحدهما الآخر ، فاغتاب أحدهما ولم ينكر عليـه الآخر ، فقال :

« أفطر الحاجم والمحجوم » قال عبد الله : « لا للحجامة ، لكن للغيبة » . وإسناده ضعيف . وعن سمرة قال : مر النبي ﷺ على رجل بين يدى حجام — و ذلك فى رمضان — و هما يغتابان رجلا ، فقال : « أفطر الحاجم والمحجوم » رواه البيهقى . وفى الباب عن ابن عباس فى الشعب للبيهقى ، وفيه قصة ، كذا فى الدراية (ص ١٨٠) . وليس المعنى كونه الغيبة تفطر الصائم الخروج منه عند الفقهاء بإجماعهم ؛ وإنما المراد منه إبطال ثوابه . فاحتمل أن يكون ذكر إفطار الحاجم والمحجوم لهذا المعنى .

وأخرج البخارى من طريق شعبة سمعت ثابتا البنانى قال : « سئل أنس بن مالك أكنتم تكرهون الحجامة للصائم على عهد رسول الله ﷺ ؟ قال : لا إلا من أجل الضعف » . وهذا صريح فيما قلنا . وروى عبد الرزاق وأبو داوٗد عن عبد الرحمن بن أبى ليلى عن رجل من أصحاب النبى ﷺ قال : « نهى النبى ﷺ عن الحجامة للصائم وعن المواصلة ولم يحرمها ؛ إبقاء على أصحابه » . إسناده صحيح . وجهالة الصحابى لا تضر . ورواه ابن أبى شيبة بلفظ : عن أصحاب محمد ﷺ قالوا : « إنما نهى النبى ﷺ عن الحجامة للصائم وكرهها للضعيف » أى لئلا يضعف . وعن أبى سعيد : « أرخص النبى ﷺ فى الحجامة للصائم » . أخرجه النسائى ، وابن خزيمة ، والدارقطنى ، ورجاله ثقات . وقال ابن حزم : صح حديث « أفطر الحاجم والمحجوم » بلا ريب ، لكن وجدنا من حديث أبى سعيد : « أرخص النبى ﷺ فى الحجامة للصائم » وإسناده صحيح ، فوجب الأخذ به ؛ لأن الرخصة إنما تكون بعد العزيمة ، فدل على نسخ الفطر بالحجامة ، سواء كان حاجما أو محجوما انتهى من الإعلاء ملخصا (٩ : ٧٨) .

وروى البيهقى من طريق عثمان بن أبى شيبة ثنا خالد بن مخلد ثنا عبد الله بن المثنى عن ثابت البنانى عن أنس بن مالك قال : أول ما كرهت الحجامة للصائم أن جعفر بن أبى طالب احتجم وهو صائم ، فمر به النبى ﷺ فقال : أفطر

هذان ، ثم رخص النبي ﷺ بعد فى الحجامة للصائم . وكان أنس يحتجم وهو صائم . قال الدارقطني : كلهم ثقات ولا أعلم له علة انتهى (٤ : ٢٦٨) . ولفظ الترخيص يدل على ما قلنا ، فإن الأغلب أن الترخيص يكون بعد النهى . والله أعلم .

وحديث « أفطر الحاجم والمحجوم » أعله بالاضطراب ، وضعفه إمام هذا الشان رئيس المحدثين ابن معين رحمه الله تعالى ، كما ذكره الزيلعى فى نصب الرايه عن صاحب التنقيح ، ومن أراد البسط فليراجعه . وإنما أطلت الكلام فى أحاديث الباب لوقوع الاختصار فيه فى إعلاء السنن .

الجنابة غير مانعة من صحة الصوم : وأما الجنابة فإنها غير مانعة من صحة الصوم ، لقوله تعالى : « فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم ، وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ، ثم أتموا الصيام إلى الليل » فأطلق الجماع من أول الليل إلى آخره ، ومعلوم أن من جامع فى آخر الليل فصادف فراغه من الجماع طلوع الفجر أنه يصبح جنبا ، وقد حكم الله بصحة صيامه بقوله : « ثم أتموا الصيام الى الليل » (لأنه لم يقل : ثم أتموا الصيام بعد الغسل) . وروت عائشة وأم سلمة رضى الله عنهما « أن رسول الله ﷺ كان يصبح جنبا من غير احتلام ثم يصوم يومه ذلك » (متفق عليه زاد مسلم : ولا يقضى) . وروى أبو سعيد عن النبي ﷺ أنه قال : « ثلاث لا يفطرن الصائم : القئ ، والحجامة ، والاحتلام » (رواه الترمذى وسنده حسن كما فى الإعلاء) وهو يوجب الجنابة وحكم النبي ﷺ مع ذلك لصحة صومه ، فدل على أن الجنابة لا تنافى صحة الصوم .

تأويل حديث أبى هريرة « من أصبح جنبا فلا صوم له » : وقد روى أبو هريره خبرا عن النبي ﷺ أنه قال : « من أصبح جنبا فلا صوم له » (متفق عليه) إلا أنه لما أخبر برواية عائشة وأم سلمة عن النبي ﷺ قال : لا علم لى

بذلك ، أخبرنى به الفضل بن العباس (وهو عند الشيخين أيضا) وفيه دليل على رجوع أبى هريرة من روايته الأولى . وأصرح منه ما رواه الجصاص من طريق هشام عن قتادة عن سعيد بن المسيب : أن أبا هريرة رجع عن الذى كان يفتى : من أصبح جنبا فلا يصوم . وقال ابن المنذر : أحسن ما سمعت فى هذا الحديث أنه منسوخ ، لأن الجماع فى أول الإسلام كان محرما على الصائم فى الليل بعد النوم كالطعام والشراب، فلما أباح الله الجماع إلى طلوع الفجر جاز للجنب إذا أصبح، وكان أبو هريرة يفتي بما سمعه من الفضل على الأمر الأول ولم يعلم النسخ ، فلما علمه من حديث عائشة وأم سلمة رجع إليه . وقال الرافعى : إنه محمول عند الأئمة على ما إذا أصبح مجامعا واستدامه مع علمه بالفجر ، والأول أولى ، كذا فى التلخيص الحبير (ص ١٩٤) . ومتى أمكننا تصحيح الخبرين واستعمالهما معا استعملنا هما على ما أمكن من غير تعارض ، قاله الجصاص (١ : ٩٥) . فالأولى أن يحمل حديث أبى هريرة على الكراهته تنزيها . ومعنى قوله : « فلا صوم له » أى لا صوم له كاملا ، فإن الإصباح على الجنابة من غير عذر مكروه كما لا يخفى ، والأولى المبادرة إلى الاغتسال من غير تأخير . والله تعالى أعلم .

فهذه الأمور التى ذكرنا مما تعبدنا فيه بالإمساك عنه فى نهار رمضان هى من الصوم المراد به في قوله تعالى : « كتب عليكم الصيام » وقوله : « ثم أتموا الصيام إلى الليل » فهى إذاً من الصوم اللغوى والشرعى جميعا وأما ما ليس بإمساك مما وصفنا فإنما هو من شرائطه ، ولا يكون الإمساك على الوجوه التى ذكرنا صوما شرعيا إلا بوجود هذه الشرائط : وذلك البلوغ ، والنية ، وأن تكون المرأه غيرحائض . فمتى عدم شئ من هذه الشرائط خرج عن أن يكون صوما شرعيا .

المريض والسفر لا ينافى صحة الصوم ، وإنما ينافى لزوما وجوباً : وأما الإقامه والصحة فهما شرط صحة لزومه ، ووجود المرض والسفر لا ينافي صحة الصوم ؛ وإنما ينافي لزوم الصوم على جهة الوجوب ، ولو صاما لصح صومهما . هذا هو

قول أكثر أهل العلم وروى عن أبي هريرة أنـه لا يصح صوم المسافر . قال أحمد : عمر وأبوهريرة يأمرانه بالإعادة . وروى الزهرى عن أبى سلمة عن أبيه عبد الرحمن بن عوف أنه قال : « الصائم فى السفر كالمفطر فى الحضر » وهو قول بعض أهل الظاهر ، لقول النبي ﷺ : « ليس من البر الصيام فى السفر » (متفق عليه ؛ ولأنه عليه السلام أفطر في السفر ، فلما بلغه أن قوما صاموا قال : « أولئك العصاة » (رواه مسلم) . وروى ابن ماجة بإسناده عن النبي ﷺ أنه قال : « الصائم فى رمضان فى السفر كالمفطر فى الحضر » . وعامة أهل العلم على خلاف هذا القول ، قال ابن عبد البر : هذا قول يروى عن عبد الرحمن بن عوف هجره الفقهاء كلهم والسنة ترده .

وحجتهم ما روى حمزة بن عمرو الأسلمى أنه قال للنبي ﷺ : أصوم فى السفر ؟ - وكان كثير الصيام - قال : « إن شئت فصم وإن شئت فأفطر » (متفق عليه) وفى لفظ رواه النسائى أنه قال للنبي ﷺ : أجد قوة على الصيام في السفر فهل على جناح ؟ قال « هى رخصة ، فمن أخذ بها فحسن ، ومن أحب أن يصوم فلا جناح عليه » ولفظ أبي داوٗد ، والحاكم وصححه : « قلت : يا رسول الله ﷺ ، إنى صاحب ظهر أعالجه ، وأسافر عليه ، وأكريه ، وأنـه ربما صادفنى هذا الشهر - يعنى رمضان - وأنا أجد القـوه ، وأنا شاب ، وأجدنى أن أصوم يا رسول الله أهون على من أن أؤخر فيكون دينا على ، أفاصوم يا رسول الله ، أعظم لأجرى أو أفطر ؟ الحديث » وقال أنس : « كنا لنسافر مع رسول الله ﷺ فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم » متفق عليـه . وفى رواية عن أبى سعيد عند مسلم نحوه وزاد : « ويرون أن من وجد قوة فصام إن ذلك حسن ، وأن من وجد ضعفا فأفطر فإن ذلك حسن » .

وأحاديثهم محمولة على سفر المشقـة . وإنما قال لمن صام بعد إفطاره : « أولئك العصاة » لأنهم لم يتمثلوا أمره بعد تصريحه وتأكيده للإفطار لما رأى فيهم

من الضعف مع الحاجة إلى التقوى للعدو ؛ وإلا فليس الصوم فى السفر معصية ؛ وإنما يكره للمسافر إذا شق عليه .

قال الجصاص : قال الله تعالى : « ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر ، يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » . فى هذه الآية دلالة واضحة على أن الإفطار فى السفر رخصة يسر الله بها علينا ، ولو كان الإفطار فرضا لازما لزالت فائدة قوله : « يريد الله بكم اليسر » . فدل على أن المسافر مخير بين الإفطار والصوم . وروى عبد الرحيم الجزرى (كذا فى الأصل ، وظن أنه عبد الكريم الجزرى صحفه الكاتب) عن طاوس عن ابن عباس قال : لا نعيب على من صام ولا على من أفطر ، لأن الله تعالى قال : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » (رواه عبد الرزاق وزاد : خذ بأيسرهما عليك ، كذا فى الدر المنثور (١ : ١٩٣) فأخبر ابن عباس أن اليسر المذكور فيه أريد به التخيير ، فلو لا احتمال الآية لما تأولها عليه .

أجمعوا على جواز صوم المسافر: واتفقت الصحابة ومن بعدهم من التابعين وفقهاء الأمصار على جواز صوم المسافر غير شيء يروى عن أبى هريرة أنه قال : « من صام فى السفر فعليه القضاء » وتابعه عليه شواذ من الناس لايعدون خلافا ، وقد ثبت عن النبي ﷺ بالخبر المستفيض الموجب للعلم بأنه صام فى السفر ، وثبت عنه أيضا إباحة الصوم فى السفر . منه حديث هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن حمزة بن عمرو الأسلمى قال لرسول الله ﷺ الحديث . وروى ابن عباس ، وأبو سعيد الخدرى ، وأنس بن مالك ، وجابر بن عبدالله ، وأبوالدرداء وسلمة بن المحبق صيام النبى ﷺ فى السفر.

حجة من أبى صوم المسافر والجواب عنها : واحتج من أبى جواز صوم المسافر وأوجب عليه القضاء بظاهر قوله : « ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر » قالوا : فالعدة واجبة فى الحالين ، إذ ليس في الآية فرق بين الصائم

والمفطر. وبما روى جابر بن عبد الله، وأبوهريرة وغيرهما أن النبي ﷺ قال : « ليس من البر الصيام فى السفر » وبما روى أبوسلمة بن عبد الرحمن عن أبيه مرفوعا « الصائم فى السفر كالمفطر فى الحضر » . وبما روى أنس بن مالك القشيرى عن النبي ﷺ أنه قال « إن الله وضع عن المسافر شطر الصلوة والصوم ، وعن الحامل والمرضع » (رواه الترمذى وحسنه) .

فأما الآية فلا دلالة لهم فيها ، بل هى دالة على جواز صوم المسافر ؛ لأن معناه : ومن كان مريضا أو على سفر فأفطر فعدة من أيام أخر ، كقوله تعالى : فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام» الآية. المعنى فحلق ففدية من صيام (وأجمعوا أن المحرم المريض لا يجب عليه الفدية ما لم يحلق) . ويدل على أن ذلك مضمر فيه اتفاق المسلمين على أن المريض متى صام أجزأه ولا قضاء عليه إلا أن يفطر ، فدل على أن الإفطار مضمر فيه ، وإذا كان كذلك فذلك الضمير بعينه هو مشروط فى المسافر كهو للمريض ، لذكرهما جميعا فى الآية على وجه العطف ، وإذا كان الإفطار مشروطا فى إيجاب العدة فمن أوجب على المسافر القضاء إذا صام فقد خالف حكم الآية (قال ابن العربى : وقد عزى إلى قوم إن سافر فى رمضان قضاه ، صامه أو أفطره . وهذا لا يقول به إلاضعفاء الأعاجم، فإن جزالة القول وقوة الفصاحة تقتضي : فأفطر ، وقد ثبت عن النبي ﷺ الصوم فى السفر قولا وفعلا انتهى ٣٤)

وأما ما روى من قوله ﷺ : « ليس من البر الصيام فى السفر » فإنه كلام خرج على حال مخصوصة فهو مقصور الحكم عليها ، وهو ما رواه جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ رأى رجلا يظلل عليه والزحام عليه ، فقال : « ليس من البر الصيام فى السفر » (متفق عليه . زاد النسائى : « وعليكم برخصة الله التي رخص لكم فاقبلوا » قال ابن القطان : إسنادها حسن متصل) . فجائز أن يكون بعض من روى ذلك اقتصر على حكاية قوله عليه السلام وحذف السبب

وقد ذكر أبو سعيد الخدرى فى حديثه أنهم صاموا مع النبي ﷺ عام الفتح فى رمضان ، ثم قال لهم : « إنكم دنوتم من عدوكم والفطر أقوى لكم فأفطروا » فكانت عزيمة من رسول الله ﷺ . فذكر فى هذا الحديث علة أمره بالإفطار ، وأنها كانت لأنه أقوى لهم على قتال عدوهم . وذلك لأن الجهاد كان فرضاً عليهم ولم يكن فعل الصوم فى السفر فرضا ، فلم يكن جائزا لهم ترك الفرض لأجل الفضل (ولهذا قال لمن صام بعد أمره بالإفطار : أولئك العصاة) .

وأما حديث أبى سلمة بن عبدالرحمن عن أبيه فإن أبا سلمة ليس له سماع (١) من أبيه فكيف يجوز ترك الأخبار المتواترة فى جواز الصوم بحديث مقطوع لايثبت عند كثير من الناس ؟ ومع ذلك فجائز أن يكون كلاما خرج على سبب (كقوله: « ليس من البر الصيام فى السفر» وكقوله: « أولئك العصاة » فافهم) .

وأما قوله : « إن الله وضع عن المسافر شطر الصلوة والصوم ، وعن الحامل والمرضع » فإنما يدل على أن الفرض لم يتعين عليه لحضور الشهر ، وأن له أن يفطر ، ولا دلالة فيه على نفى الجواز إذا صامه ، كما لم ينف جواز صوم الحامل والمرضع انتهى ملخصا (١ : ٢١٥) .

قال ابن العربى : فى قوله تعالى : « لعلكم تتقون » : فيه ثلاثة أقوال : الأول : لعلكم تتقون ما حرم عليكم فعله ، الثانى : لعلكم تضعفون فتتقون ، فإنه كلما قل الأكل ضعفت الشهوة ، وكلما ضعفت الشهوة قلت المعاصي (الناشئة

---

(١) قال ابن معين : إلا أن ابن حزم صرح بسماعه من أبيه " وتابع حميد بن عبد الرحمن أخاه أبا سلمة فرواه عن ابيه كذلك ، أخرجه النسائى فى سننه بسند صحيح ، وذكر ابن حزم أن سنده فى غاية الصحة . وحميد سمع من أبيه ، نص عليه صاحب الكمال . وروى مرفوعا وفى سنده اسامة ابن زيد - وهو وإن تكلموا فيه يسيرا فقد أخرج له مسلم فى صحيحه - فإسناده حسن كذا فى الجوهر النقى . فالجواب أنه محمول على مثل ما ذكرناه فى قوله: « ليس من البر الصيام فى السفر».

من الشهوة) الثالث : لعلكم تتقون ما فعل من كان قبلكم ، روى أن النصارى بدلته إلى الزمان المعتدل وزادت فيه ، وكلها صحيح ومراد بالآية ، إلا أن الأول والثالث حقيقة، والثانى مجاز حسن، والأول والثانى معصية، والثالث كفر .

حذر النبي ﷺ عن صيام يوم الشك على معنى الاحتياط : وقد حذر النبي ﷺ عن صيام يوم الشك على معنى الاحتياط للعبادة ، و ذلك لأن العبادة إنما يحتاط لها إذا وجبت وقبل أن لا تجب لا احتياط شرعا ؛ وإنما تكون بدعة ومكروها ، وقد قال النبي ﷺ منبها على ذلك : « لا تقدموا الشهر بيوم ولا بيومين » خوفا أن يقول القائل : أتلقى رمضان بالعبادة . وقد رويت عنه ﷺ فيه الزيادة ، فقال : « إذا انتصف شعبان فلا يصم أحد حتى يدخل رمضان » . وقد شنع أهل الجهالة بأن يقولوا : نشيع رمضان ، ولا تتلقى العبادة ولا تشيع ، إنما تحفظ فى نفسها وتحرس من زيادة فيها أو نقصان منها .

كره علماء الإسلام أن تصام الستة بعد رمضان متصلة بها ورأوا أن صومها من ذى القعدة إلى شعبان أفضل : ولذلك كره علماء الدين أن تصام الأيام الستة ـ التى قال النبي ﷺ فيها : « من صام رمضان وستا من شوال فكأنما صام الدهر كله » ـ متصلة برمضان مخافة أن يعتقد أهل الجهالة أنها من رمضان ، ورأوا أن صومها من ذى القعدة (١) إلى شعبان أفضل ، لأن المقصود منها حاصل بتضعيف الحسنة بعشر أمثالها متى فعلت بل صومها فى الأشهر الحرام وفى شعبان أفضل . ومن اعتقد أن صومها مخصوص بثانى يوم العيد فهو مبتدع سلك

---

(١) أنظر كيف يكون ذلك أفضل وقد قيد النبي ﷺ صوم هذه الست بشوال ؟ اللهم إلا أن يقال : إن من فى قوله : « من شوال » ليس للتبعيض بل للابتداء أى صامها من شوال إلى رمضان الثانى ، والله تعالى أعلم . ويحتمل أن يكون ذكر شوال تمثيلا وأراد من صام ستا بعد رمضان فى أى شهر ، فليس شوال مقصودا بالذات ، فافهم وتأمل .

سنن أهل الكتاب فى الزيادات ، داخل فى وعيد الشرع حيث قال : « لتركبن سنن من قبلكم » انتهى (١ : ٣٣) .

قلت : ويؤيد ما قاله من أن صوم هذه الست غير مقيد بشوال ما رواه سعيد بإسناده عن ثوبان مرفوعا : « من صام رمضان شهر بعشرة أشهر ، وصام ستة أيام بعد الفطر و ذلك تمام سنة » . ورواه البيهقى فى سننه بلفظ : « صيام شهر بعشرة أشهر وستة أيام بعده بشهرين ، فذلك تمام السنة » يعنى رمضان وستة أيام بعده (ص : ٢٩٣) . ورواه ابن ماجه والنسائى وابن خزيمة ولفظه - وهو رواية النسائى - : « قال : صيام شهر رمضان بعشرة أشهر ، وصيام ستة أيام بشهرين ؛ فذلك صيام السنة » كذا فى الترغيب للمنذرى (ص : ١٧٦) . وليس فيه تقييد هذه الست بشوال ؛ وإنما فيه الندب إلى صيام ستة أيام بعد رمضان متى شاء .

قال النووى : مذهب الشافعى وأحمد وداؤد وموافقيهم استحباب صوم هذه الستة من شوال ، وقال مالك وأبو حنيفة : يكره ذلك انتهى . وقال الموفق فى المغني : صوم ستة أيام من شوال مستحب عند كثير من أهل العلم ، روى ذلك عن كعب الأحبار ، والشعبى ، وميمون بن مهران ، وبه قال الشافعى : وكره مالك ، وقال : ما رأيت أحدا من أهل الفقه يصومها ، ولم يبلغنى ذلك عن أحد من السلف . وإن أهل العلم يكرهون ذلك ، ويخافون بدعته ، وأن يلحق برمضان ما ليس منه انتهى (٣ : ١٠٣) .

وفى البحر الرائق : ومن المكروه صوم ستة من شوال عند أبى حنيفة ؛ متفرقا كانا أو متتابعا ، وعن أبى يوسف كراهته متتابعا لا متفرقا ، لكن عامة المتأخرين لم يروا به بأسا انتهى . وفى البدائع : ومنها - أى من المكروهات - اتباع رمضان لست من شوال ، كذا قال أبو يوسف : كانوا يكرهون أن يتبعوا رمضان صوما خوفا أن يلحق ذلك بالفريضة ، وكذا روى عن مالك . ثم قال :

والاتباع المكروه هو أن يصوم يوم الفطر ويصوم بعده خمسة أيام . فأما إذا أفطر يوم العيد ثم صام بعده ستة أيام فليس بمكروه بل هو مستحب وسنة انتهى. وفيه ما فيه ، فإن صوم الست متصلا برمضان من غير فطر لم يقل به أحد من العوام فضلا عن الخواص ، فحمل الكراهة على ذلك بعيد جدا .

وبسط ابن عابدين في نصوص أهل المذهب فى عدم الكراهة ، ثم قال : وتمام ذلك فى رسالة (تحرير الأقوال فى صوم الست من شوال) للعلامة قاسم ، وقد رد فيها على ما في منظومة التبيانى وشرحها من عزوه الكراهة مطلقا إلى أبي حنيفة وأنه الأصح بأنه على غير رواية الأصول، وأنه صح ما لم يسبقه أحد إلى تصحيحه، وأنه صحح الضعيف وعمد إلى تعطيل ما فيه الثواب الجزيل بدعوى كاذبة بلا دليل ثم ساق كثيرا من نصوص كتب المذاهب فراجعها انتهى . ولا يبعد أن يكون أبو حنيفة ومالك كرها تقييده صوم هذه الست بشوال وجعلا صومها مطلقا مسترسلا من شوال إلى شعبان ، نظرا إلى التعليل وإلى إطلاق حديث ثوبان ، يؤيده قول مالك: « ما رأيت أحدا من أهل الفقه يصومها ». فلعل ما فى حديث أبى أيوب من تقييد الست بشوال رواية بالمعنى والله تعالى أعلم .

دليل النهى عن صيام يوم الشك من رمضان : وقال الجصاص : قوله عز وجل : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » يدل على النهى عن صيام يوم الشك من رمضان ، لأن الشاك غير شاهد للشهر إذ هو غير عالم به ، فغير جائز له أن يصومه عن رمضان . ويدل عليه أيضا قوله عليه السلام « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته ، فإن غم عليكم فعدوا شعبان ثلاثين » فحكم لليوم الذى غم علينا هلاله بأنه من شعبان ، وغير جائز أن يصام شعبان عن رمضان مستقبل . ويدل عليه ما حدثنا عبد الباقي بن قانع بسنده عن صالح مولى التوأمة عن أبى هريرة قال : « نهى رسول الله عن صوم يوم الدأداة ، وهو اليوم الذى يشك فيه لا يدرى من شعبان هو أم رمضان » . وحدثنا محمد بن بكر حدثنا أبوداود بسنده عن صلة عن

عن عمار: «من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم ﷺ» (رواه البخارى أيضا. وما حدثنا عبد الباقى بن قانع بسنده عن أبى سلمة عن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «صوموا لرؤايته وافطروا لرؤيته، ولا تقدموا بين يديه بصيام يوم ولا يومين» إلا أن يوافق ذلك صوما كان يصومه أحدكم. (قلت: رواه البخارى عن أبى هريرة فى حديثين لا فى حديث واحد) ومعانى هذه الآثار موافقة لدلالة قوله تعالى: «فمن شهد منكم الشهر فليصمه». ولا يرى أصحابنا بأسا بأن يصومه تطوعا، لأن النبى ﷺ لما حكم بأنه من شعبان فقد أباح صومه تطوعا انتهى (ص ٢٠٦).

قلت: وأين الإباحة وقد نهى عن أن يتقدم رمضان بصوم يوم أو يومين إلا لمن كان يعتاده، ونهى عن صوم يوم الشك مطلقا تطوعا كان أو عن رمضان؟ فالصحيح ما ذكره صاحب النهر عن السراج: إن المفتى به التلوم ثم الإفطار وإن كان من الخواص انتهى. والبسط فى إعلاء السنن (٩: ٧٢) ولايخفى على المتأمل أن صوم يوم الشك لا يصوم من يصومه إلا ليجزئه عن رمضان إذا ثبتت رمضانيته، فلا يكون نية التطوع إلا تكلفا، وما هو إلا صوم عن رمضان على معنى الاحتياط فى الحقيقة. وقد تقدم أن العبادة لا يحتاط لها قبل الوجوب، وإنما تكون بدعة و مكروها. قاله ابن العربى. والله تعالى أعلم.

وقال الترمذى: كره أهل العلم صوم يوم الشك واستقبال رمضان باليوم واليومين، لنهى النبى ﷺ عنه (ولا يكره بأكثر من يومين إلا أن يخاف على نفسه الضعف، وهو محمل ما رواه الترمذى وقال حسن صحيح: عن أبى هريرة مرفوعا: «إذا كان النصف من شعبان فأمسكوا عن الصيام حتى يكون رمضان». وحكى عن القاسم بن محمد أنه سئل عن صيام آخر يوم من شعبان هل يكره؟ قال: لا إلا أن يغم الهلال. واتباع قول رسول الله ﷺ أولى). وعن أحمد فيه روايات الأولى: يجب صومه إذا جال دون الهلال ليلة الثلاثين من شعبان غيم أوقتر،

وهو ظاهر مذهبه ، ويجزيه إن كان من شهر رمضان . والثانية : لا يجب صومه ولا يجزيه عن رمضان إن صامه . قال الموفق : قول أبي حنيفة ومالك والشافعي وكثير من أهل العلم (قلت : مذهب أبي حنيفة كراهة صومه عن رمضان ويجزئه عنه إن كان من رمضان) . والثالثة : إن الناس تبع للإمام فإن صام صاموا إن أفطر أفطروا . وهو قول الحسن وابن سيرين . لقول النبي ﷺ « الصوم يوم تصومون ، والفطر يوم تفطرون ، والأضحى يوم تضحون » قيل : معناه أن الصوم والفطر مع الجماعة ومعظم الناس . قال الترمذي : حديث حسن غريب .

وجه الرواية الأولى حديث ابن عمر « فإن غم عليكم فاقدروا له » . قال نافع : كان عبد الله بن عمر إذا مضى من شعبان تسعة وعشرون يبعث من ينظر له الهلال ، فإن روى فذاك وإن لم ير ولم يحل دون منظره سحاب ولا قتر أصبح مفطرا ، وإن حال دون منظره سحاب أو قتر أصبح صائما . ومعنى « اقدروا له » أي ضيقوا له من قوله تعالى : « ومن قدر عليه رزقه » أي عليه . وقد فسره ابن عمر بفعله وهو راويه وعلم بمعناه ، فيجب الرجوع إلى تفسيره انتهى . ملخصا (٣ : ٦٠) . قلنا : يرد هذا التأويل ما رواه مسلم في صحيحه عن ابن عمر نفسه مرفوعا بلفظ : « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته ، فإن غمى عليكم فاقدروا له ثلاثين » . والجمهور فسروا القدر له بالتقدير لا بالتضييق . لا سيما وقد ورد مفسرا به عند مسلم . وفعل ابن عمر للاحتياط فهو اجتهاد مخالف لحديث إكمال العدة ثلاثين يوما فافهم .

الصوم في السفر أفضل عندنا من الفطر لمن قوى على الصيام : مسئلة : الصوم في السفر أفضل عندنا من الإفطار ، وقال أحمد : الفطر أفضل . قال الموفق في المغني وهو مذهب ابن عمر ، (١) وابن عباس ، وسعيد بن المسيب ، والشعبي ،

---

(١) قلت : روى الطبراني عنه بطريق رجالها ثقات كلهم « أن رسول الله ﷺ كان يصوم في السفر ويفطر ، فأنا أصوم وأفطر » كذا في مجمع الزوائد (٢ : ١٥٩) .

والأوزاعى ؛ وقال أبو حنيفة ، ومالك ، والشافعى : الصوم أفضل لمن قوى عليه . يروى ذلك عن أنس بن مالك ، وعثمان بن أبى العاص ، لما روى سامة بن المحبق أن النبى ﷺ قال « من كانت له حمولة تأوى إلى شبع فليصم رمضان حيث أدركه » رواه أبوداود (٢) (وفى لفظ له : قال : قال رسول الله ﷺ « من أدركه رمضان فى السفر ـ فذكر معناه ـ » فأمره بالصوم فى السفر ، وهذا على وجه الدلالة على الأفضلية لا على وجه الإيجاب ، لأنه لا خلاف أن الصوم فى السفر غير واجب عليه) . ولأن من خير بين الصوم والفطر كان الصوم له أفضل كالتطوع . قال : ولنا ما تقدم من الأخبار فى الفصل الذى قبله ، وروى عن النبى ﷺ أنه قال : « خيركم الذى يفطر فى السفر ويقصر » . ولأن فيه خروجا من الخلاف فكان أفضل كالقصر . وقياسهم ينتقض بالمريض وبصوم الأيام المكروه صومها انتهى (٣ : ١٨) .

قلنا : وكيف ينتقض وقياس المسافر على المريض قياس مع الفارق ؟ كما اعترف به الموفق نفسه حيث قال : والفرق بين المسافر والمريض أن السفر اعتبرت فيه المظنة حيث لم يكن اعتبار الحكمة بنفسها ، والمرض لا ضابطه له ، فإن منها ما لا أثر للصوم فيه ، ومنها ما يضر صاحبه الصوم ، فلم يصلح ضابطا ، وأمكن اعتبار الحكمة وهو ما يخاف منه الضرر فوجب اعتباره بذلك انتهى (٣ : ١٧) . وأما صوم الأيام المكروه صومها فلا تخيير فيه أصلا ، بل هو منهى عنه ، وليس صوم المسافر كذلك كما قدمناه فى الفصل المتقدم .

حجة قولنا من نص الآية : قال الجصاص : ومما يدل على أن الصوم فى السفر أفضل قوله تعالى : « وأن تصوموا خير لكم » بعد قوله : « فمن كان منكم مريضا

---

(٢) قال البيهقى : فى سنده عبد الصمد بن حبيب منكر الحديث ذاهب ، قاله البخارى . ورده ابن التركمانى فى الجوهر النقى بأن الذى فى تاريخ البخارى عن عبد الصمد هذا أنه لين الحديث ، وكره صاحب الميزان وجماعة عن البخارى ، ولم ينقل عنه أحد فيما علمت هذا اللفظ الذى حكاه عنه البيهقى انتهى .

أو على سفر فعدة من أيام أخر » وذلك عائد إلى جميع المذكور فى الآية ، إذ كان الكلام معطوفا بعضه على بعض فلا يخص منه شيء إلا بد لالة ، فاقتضى ذلك أن يكون صوم المسافر خيرا له من الإفطار . فإن قيل : هو عائد على ما يليه وهو قوله : « وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين » . قلنا : لما كان قوله « كتب عليكم الصيام » خطابا للجميع من المسافرين والمقيمين فواجب أن يكون قوله : « وأن تصوموا خير لكم » خطابا لجميع من شمله الخطاب فى ابتداء الآية ، وغير جائز الاقتصار به على البعض (ولو كان كذلك لقيل : وأن يصوموا خير لهم إن كانوا يعلمون ليطابق قوله : « وعلى الذين يطيقونه » كما هو ظاهر) . وأيضا فقد ثبت جوازه عن الفرض بما قدمناه ، وما كان كذلك فهو من الخيرات ؛ وقال الله تعالى : « فاستبقوا الخيرات » ومدح قوما فقال : « إنهم كانوا يسارعون فى الخيرات » . فالمسارعة إلى فعل الخيرات وتقديمها أفضل من تأخيرها (وهذا بخلاف قصر المسافر صلوته فإنه سمى قصرا بالنسبة إلى صلوة الحضر ؛ وإلا ففرض المسافر ركعتان ، كما ثبت فى الصحيح ، ومر الكلام فيه مستوفى في الإعلاء ، وسيأتى فى موضعه إن شاء الله تعالى) . وقال النبى ﷺ : « من أراد الحج فليعجل » فأمر بتعجيل الحج ، فكذلك ينبغى أن يكون سائر الفرائض المفعولة فى وقتها أفضل من تأخيرها عن وقتها انتهى (١ : ٢١٥) .

الجواب عن حجة الخصم : وأخرج عبد بن حميد ، والنسائى ، وابن جرير عن خيثمة قال : سألت أنس بن مالك عن الصوم في السفر ، فقال : يصوم ؛ قلت : فأين هذه الآية « فعدة من أيام أخر » ؟ قال : إنها نزلت يوم نزلت ونحن نرتحل جياعا وننزل على غير شبع ، واليوم نرتحل شباعا وننزل على شبع . وأخرج ابن أبى شيبة وعبد بن حميد عن أنس قال : « من أفطر قبل رخصة ومن صام فهو أفضل » (وأخرجه الضياء أيضا فى المختارة ، وأحاديثها صحاح كما مر فى الإعلاء) . وأخرج عبد بن حميد عن إبراهيم وسعيد بن جبير ومجاهد أنهم قالوا فى الصوم فى السفر : « إن شئت فأفطر ، وإن شئت فصم والصوم أفضل » (الدر المنثور ١ : ١٩١) .

وأحاديثهم محمولة على ما ذكره أنس رضى الله عنه أنهم كانوا يرتحلون جياعا وينزلون على غير شبع ، فيشق عليهم الصيام فى السفر ، فكان الفطر لهم أفضل . وبه نقول إذا شق على المسافر الصيام فلا يصوم .

وروى الشيخان عن أبى الدرداء : « لقد رأيتنا مع رسول الله ﷺ فى بعض أسفاره فى يوم حار شديد الحر حتى أن الرجل ليضع يده على رأسه من شدة الحر ، ومامنا أحد صائم إلا رسول الله ﷺ وعبد الله بن رواحة » . وروى البيهقى بسند صحيح عن عثمان ابن أبى العاص قال : « الصوم فى السفر أحب إلى » قال : وروى عن ابن مسعود بمعناه انتهى (٤ : ٢٤٥) . ودلالته على فضيلة الصوم فى السفر لمن قوى عليه ظاهرة ، إذا لم يكن به رغبة عن رخصة الله التى رخصها لعباده ، فإن الله يحب أن تؤتى رخصة كما يحب أن تؤتى عزائمه . فافهم ، فإن ذلك هو مبنى تشديد من شدد فى الصوم فى السفر وجعل الفطر أفضل منه ، لما رأى في بعض الناس رغبة عن الفطر فيه ؛ وإلا فلا شك فى كون العزيمة أولى من الرخصة والله تعالى أعلم .

قوله تعالى: « فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر »

المريض الذى لا يضره الصوم لا يجوز له الإفطار بالإجماع : قال الجصاص : ظاهره يقتضى جواز الإفطار لمن لحقه الاسم (أى اسم المريض) سواء كان الصوم يضره أولا ، إلا أنا لا نعلم خلافا أن المريض الذى لا يضره الصوم غير مرخص له فى الإفطار ، فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد : إذا خاف أن تزداد عينه وجعا أو حماه شدة أفطر . وقال مالك في الموطأ : من أجهده الصوم أفطر وقضى ، ولا كفارة عليه . والذى سمعته أن المريض إذا أصابه المرض شق عليه فيه الصيام فيبلغ منه ذلك فله أن يفطر ويقضى . قال مالك : وأهل العلم يرون على الحامل إذا اشتد عليها الصيام الفطر والقضاء ، ويرون ذلك مرضا من الأمراض . وقال الأوزاعى : أى مرض إذا مرض الرجل فإن لم يطق أفطر ؛ فأما إذا أطاق - وإن

شق عليه - فلا يفطر . وقال الشافعي : اذا ازداد مرض المريض شدة وزيادة بينة أفطر ، وإن كانت زيادة محتملة لم يفطر . فثبت باتفاق الفقهاء أن الرخصة فى الإفطار للمريض موقوفة على زيادة المرض بالصوم ، وأنه مالم يخش الضرر فعليه أن يصوم انتهى (١ : ١٧٤) .

وقال الموفق فى المغنى : والمرض المبيح للفطر هو الذى يزيد بالصوم أو يخشى تباطؤ برئه ، قيل لأحمد : متى يفطر المريض ؟ قال : إذا لم يستطع . قيل : مثل الحمى ؟ قال : وأى مرض أشد من الحمى ؟ وحكى عن بعض السلف أنه أباح الفطر بكل مرض حتى من وجع الإصبع والضرس، لعموم الآية، ولأن المسافر يباح له الفطر من غير حاجة إليه فكذلك المريض . ولنا أنه شاهد للشهر لا يؤذيه الصوم فلزمه كالصحيح ، والآية مخصوصة في المسافر والمريض جميعا (فلا يفطر كل مسافر ولا كل مريض) بدليل أن المسافر لا يباح له الفطر في السفر القصير (لأنه لا يسمى مسافرا عرفا وإن كان مسافرا لغة ، وكذلك لا يسمى مريضا إلا بمرض ظاهر ضرره ، فمن به وجع الضرس أو جرح فى الإصبع لا يسمى مريضا عرفا وإن كان مريضا لغة وطبا فافهم) . والفرق بين المسافر والمريض أن السفر اعتبرت فيه المظنة وهو السفر الطويل حيث لم يكن اعتبار الحكمة بنفسها ، فإن قليل المشقة لا يبيح وكثيرها لا ضابط له فى نفسه ، فاعتبرت بمظنتها ، فدار الحكم معها وجودا وعدما . والمرض لا ضابط له ، فإن الأمراض تختلف ، منها ما يضر صاحبه الصوم ، ومنها مالا أثر للصوم فيه كوجع الضرس وجرح فى الإصبع والدمل والجرب وأشباه ذلك (ومنها ما ينفعه الصوم كاستطلاق البطن ونحوه) فلم يصلح المرض ضابطا ، وأمكن اعتبار الحكمة وهو ما يخاف منه الضرر فوجب اعتباره بذلك . فإن تحمل المريض وصام مع هذا فقد فعل مكروها ، لما يتضمنه من الإضرار بنفسه ، وتركه تخفيف الله وقبول رخصته ، ويصح صومه ويجزئه انتهى (٣ : ١٧) .

للمريض ثلاثة أحوال : وقال ابن العربى : للمريض ثلاثة أحوال : أحدها

أن لايطيق الصوم بحال ، فعليه الفطر واجبا . الثانى أنه يقدر على الصوم بضرر ومشقة ، فهذا يستحب لـه الفطر ولا يصوم إلا جاهـل . والثـالث مـا روى أبوحسان صهيب بن سليم قال : سمعت محمد بن اسمعيل البخارى يقول : اعتللت بنيسابور علة خفيفة - وذلك فى شهر رمضان - فعادنى إسحق بن راهويه فى نفر من أصحابه . فقال لى : أفطرت يا أبا عبد الله ؟ فقلت : نعم . فقال : خشيت أن تضعف عن قبول الرخصة . قلت أنبأ عبدان عن ابن المبارك عن ابن جريج قال : قلت لعطاء : من أى المرض أفطر ؟ قال : من أى مرض كان ، كما قال الله تعالى : « فمن كان منكم مريضا » . قال البخارى : لم يكن هذا الحديث عند إسحق انتهى ملخصا (١ : ٣٣) . قلت : معنى قول عطاء : « من أى مرض كان » أن الرخصة لا تختص بمرض ، دون مرض بل هى تعم الأمراض كلها ، ولانزاع فيه ، وليس معناه كونها مطلقة عن قيد التضرر بالصوم . ألا ترى أنه تعالى قال بعد ذلك : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » فبين أن مبنى الرخصة على إزالة العسر ، ولا نخفى أن بعض الأمراض لا يتعسر فيه الصوم فلا تشمله الرخصة . ولوكان عطاء قد ذهب إلى ما فهمه البخارى من قوله فهو مما قد هجره الفقهاء قاطبة ، وأجمعوا أن المريض الذى لايضره الصوم غير مرخص له فى الإفطار كما قاله الجصاص . قـال : وأباح الله تعالى للمسافر الإفطار وليس للسفر حد معلوم في اللغـة (وهو فى العرف عبارة عن خروج يتكلف فيـه مؤنـة ، ويفصل فيه بعد فى المسافة ، قاله ابن العربى) .

اتفقوا على أن للسفر المبيح للإفطار مقدارا معلوما : وقد اتفقوا على أن السفر المبيح للإفطار مقدارا معلوما (وأجمعوا أنـه لايباح له الفطـر فى السفـر القصير) ، واختلفوا فيه (أى فى السفر المبيح للفطر) فقال أصحابنا : مسيرة ثلاثة أيام ولياليها ، وقـال آخرون : مسيرة يومين ، وقال آخرون : مسيرة يوم ، ولم يكن للغـة فى ذلك حـظ ، إذ ليس فيها حصر أقله بوقت . لأنـه اسم مأخوذ من العـادة ، وكل ماكان حكمـه مأخوذا من العـادة فغير ممكن تحديـده بأقـل القليل . فـإن اعتبر

بالعادة علمنا أن المسافة القريبة لا تسمى سفرا والبعيدة تسمى ، إلا أنهم اتفقوا على أن الثلاثة سفر صحيح فيما يتعلق به من أحكام الشرع . فثبت أن الثلاث سفر ، وما دونها لم يثبت لعدم معنى الاسم فيه ، وفقد التوقيف ، والاتفاق بتحديده .

دليل كون السفر الشرعي مسيرة ثلاثة أيام ولياليها : وأيضا قد روى عن النبي ﷺ أخبار تقتضي اعتبار الثلاث فى كونها سفرا فى أحكام الشرع . منها حديث ابن عمر عن النبي ﷺ « إنه نهى أن تسافر المرأة ثلاثة أيام إلا مع ذى محرم » (متفق عليه ، ولفظ مسلم : « مسيرة ثلثة أيام » أخبار ابن عمر لا اختلاف فيها فهى ثابتة. واختلف الرواة عن أبي سعيد الخدرى وأبي هريرة فقال بعضهم : « ثلاثة أيام » وبعضهم : « يومين » ، وبعضهم : « يوما » . وكل واحد من أخبار أبي سعيد وأبي هريرة إنما هو خبر واحد اختلفت الرواة فى لفظه ولم يثبت أنه عليه السلام قال ذلك فى أحوال ، فالواجب أن يكون خبر الزائد أولى ـ وهو الثلاث لأنه متفق على استعماله . وما دونها مختلف فيه فلا يثبت لاختلاف الرواة فيه ، ولو أثبتناها على اختلافها لكان أكثر أحوالها أن تتضاد وتسقط ، كأنها لم ترد . وتبقى لنا أخبار ابن عمر فى اعتبار الثلاث من غير معارض (قلت : وهذا عين ما ذكرته فى الإعلاء بأبسط وجه، فلله الحمد على الموافقة) . ولا يمكن إثبات الجميع بأن تقول : لا تسافر يوما ولا يومين ولا ثلاثة، لأنك متى استعملت ما دون الثلاث والإثنين فقد ألغيت الثلاث واليومين ، وجعلت ورودها وعدمها بمنزلة سواء . وإذا لم يكن إلا استعمال بعضها وإلغاء البعض فاستعمال خبر الثلاث أولى ، لما فيه من ذكر الزياده ؛ وأيضا قد يمكن استعمال الثلاث مع إثبات فائدة الخبر فى اليوم واليومين ، وهو أنها متى أرادت سفر الثلاث لم تخرج اليوم ولا اليومين من الثلاث إلا مع ذى محرم ، وقد يجوز أن يظن ظان أنه لما حد الثلاث فباح لها الخروج يوما أو يومين مع غير ذى محرم وإن أرادت سفر الثلاث ، فأبان عليه السلام حظر ما دونها متى أرادتها : وإذا تعلق بالثلاث حكم وما دونها لم يتعلق به حكم الشرع وجب تقديرها فى إباحة الإفطار أيضا ، لأنه حكم متعلق بالوقت المقدر . ـ وأيضا فكل من اعتبر الثلاث

فى خروج المرأة اعتبرها فى إباحة الإفطار، وكل من قدره بيوم أو يومين قدره فى الإفطار كذلك. وثبت عن النبي ﷺ أنه رخص في المسح للمقيم يوما وليلة وللمسافر ثلاثة أيام ولياليها ، ومعلوم أن ذلك ورد مورد بيان الحكم لجميع المسافرين ، فما من مسافر إلا وهو الذى يكون سفره ثلاثا ، ولو كان ما دون الثلاث سفرا فى الشرع لكان قد بقى مسافر لم يتبين حكمه ولم يكن اللفظ مستوعبا لجميع ما اقتضى البيان ، وذلك يخرجه عن حكم البيان . (هذا هو تقرير الاستدلال بهذا الحديث؛ لاما ذكره ابن العربى فى الأحكام له وعزاه إلى الحنفية . ومن أراد البسط فليراجع إعلاء السنن ، استوفيت الكلام حظه هناك ولله الحمد) . وفى ذلك أوضح الدلالة على أن السفر الذى يتعلق به الحكم هو سفر ثلاث ، وأن ما دونه لا حكم له فى إفطار ولا قصر.

ومن جهة أخرى أن هذا الضرب من المقادير لا يؤخذ من طريق المقاييس ؛ وإنما طريق إثباته الاتفاق أو التوقيف ، فلما عدمنا فيما دون الثلاث الاتفاق والتوقيف وجب الوقوف عند الثلاث، لوجود الاتفاق فيه أنه سفر يبيح الإفطار . وأيضا لما كان لزوم فرض الصوم هو الأصل واختلفوا فى مدة رخصة الإفطار لم يجز لنا عند الاختلاف ترك الفرض إلا بالإجماع وهو الثلاث ، لأن الفروض يحتاط لها ولا يحتاط عليها . وقد روى عن عبد الله بن مسعود وعمار وابن عمر أن لا يفطر فى أقل من الثلاث انتهى (١ : ١٧٦) .

قال الله تعالى : « وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين »

عن عطاء سمع ابن عباس يقرأ « وعلى الذين يطوقونه فدية طعام مسكين». قال ابن عباس : ليست بمنسوخة ، هو للشيخ الكبير والمرأة الكبيرة لا يستطيعان أن يصوما فليطعما مكان كل يوم مسكينا . رواه البخارى (٢ : ٦٤٧) .

حكم الشيخ الفانى الذى لا يستطيع الصوم : قال الجصاص : وقرأة من قرأ «يطوقونه» يحتمل الشيخ المأيوس منه القضاء من ايجاب الفدية عليه ، لأن قوله :

« يطوقونه » قد اقتضى تكليفهم حكم الصوم مع مشقة شديدة عليهم فى فعله وجعل لهم الفدية قائمة مقام الصوم ، فهذه القراءة إذا كان معناها ما وصفنا فهى غير منسوخة بل هى ثابتة الحكم ، إذ كان المراد بها الشيخ المأيوس منه القضاء العاجز عن الصوم . قال : وقد ذكرنا في تأويل الآية ما روى عن ابن عباس وأنه الشيخ الكبير ، فلو لا أن الآية محتملة لذلك لما تأولها ابن عباس عليه ولا من ذكر ذلك عنه ، فوجب استعمالها من إيجاب الفدية فى الشيخ الكبير . وقد روى عن على أيضا أنه تأول قوله : « وعلى الذين يطيقونه » على الشيخ الكبير . وقد روى عن النبي ﷺ : « من مات وعليه صوم فليطعم عنه وليه مكان كل يوم مسكينا » (رواه الترمذى عن ابن عمر مرفوعا وقال : الصحيح عن ابن عمر موقوف. وحسن القرطبى فى شرح الموطأ إسناد المرفوع) . وإذا ثبت ذلك فى الميت عليه الصيام فالشيخ أولى بذلك من الميت ، لعجز الجميع عن الصيام . وليس هو كالمريض الذى يفطر في رمضان ثم لايبرأ حتى يموت فلا يلزمه القضاء ، لأن المريض مخاطب بقضاء فى ايام أخر ، فمتى لم يلحق العدة لم يلزمه شئى . وأما الشيخ فلا يرجى له القضاء فى أيام أخر فإنما تعلق عليه حكم الفرض فى إيجاب الفدية فى الحال، فاختلفا . وقد ذكرنا قول السلف فى الشيخ الكبير وإيجاب الفدية عليه فى الحال من غير خلاف أحد من نظرائهم ، فصار ذلك إجماعا لا يسمع خلافه انتهى ملخصا (١ : ١٧٨) .

فإن قيل : قد ذهب كثير من السلف إلى نسخ الآية بقوله تعالى : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » والكل متفقون على بقاء حكم الفدية للشيخ والشيخة الغير المطيقين ، فما ذا مأخذ الحكم ؟ فلو قيل : إنه الآية فلا تخلو إما أن تفسر بالمطيق أوغير المطيق ، فعلى الأول لم تشتمل الغير المطيق ، فكيف تدل على حكمه ؟ وعلى الثانى فما معنى نسخ الآية ؟ قلنا: نفسر الآية بالمطيق ويدخل فيها الغير المطيق بالأولى، فتدل على حكم المطيق بعبارة النص وعلى حكم غير المطيق بدلالته . ثم نسخت في المدلول الأول بمعارضها ـ وهو قوله : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » -

ولم تنسخ في المدلول الثاني لعدم المعارض، لأن كلمة من في قوله : « فمن شهد منكم الشهر » مختص بالمطيق بدلالة الإجماع والأخبار، فارتفع الإشكال . ولك أن تقول: إنها منسوخة بقراءة « وعلى الذين يطيقونه » ؛ لا بقراءة « وعلى الذين يطوقونه » أو تقول : إن حكم الفدية للشيخ الغير المطيق ثابت بالإجماع لا بالآية ، والله تعالى أعلم . والبسط في إعلاء السنن فلتراجع . وقد تكلمنا هناك في مقدار هذه الفدية أيضا بما فيه الكفاية إن شاء الله تعالى ، فلا حاجة إلى الإعادة .

حكم الحامل والمرضع إذا خافتا على ولديهما أو أنفسهما ، واختلاف العلماء في ذلك ، وتائيد قول الحنفية بالنص : أما الحامل والمرضع إذا خافتا على أنفسهما أو ولديهما وأفطرتا فهل عليهما الفدية ؟ فقال الشافعي رحمه الله : عليهما الفدية مع القضاء ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : لا تجب الفدية . حجة الشافعي أن قوله: « وعلى الذين يطيقونه فدية » يتناول الحامل والمرضع وأيضا الفدية واجبة على الشيخ الهرم فتكون واجبة أيضا عليهما . وأبو حنيفة فرق فقال الشيخ الهرم لا يمكن إيجاب القضاء عليه فلا جرم وجبت الفدية؛ أما الحامل والمرضع فالقضاء واجب عليهما فلو أوجبنا الفدية عليهما كان ذلك جمعا بين البدلين وهو غير جائز ، لأن القضاء بدل والفدية بدل انتهى من الكبير للرازي (٢ : ١١٩) .

وقال الجصاص : فإن احتج القائلون بإيجاب القضاء والفدية بظاهر قوله تعالى : « وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين » لم يصح لهم وجه الدلالة منه على ما ادعوه، وذلك لما روينا عن جماعة من الصحابة الذين قدمنا ذكرهم أن ذلك كان فرض المقيم الصحيح ، وأنه كان مخيرا بين الصيام والفدية ؛ فالحامل والمرضع لم يجر لهما ذكر فيما حكوا ، فوجب أن يكون تأويلها محمولا على ما ذكرنا وقد ثبت نسخ ذلك بقوله تعالى : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » (ولا حجة في المنسوخ . فإن تمسكو بقراءة ابن عباس « وعلى الذين يطوقونه » وقوله : « إنها ليست بمنسوخة » فإن تمسكوا بقراءة ابن عباس « وعلى الذين يطوقونه » وقوله : «إنها ليست بمنسوخة» فابن عباس يوجب عليهما الفدية بلاقضاء) . ومن جهة أخرى

لا يصح الاحتجاج لهم به وهو قوله تعالى فى سياق الخطاب: « وأن تصوموا خير لكم » ومعلوم أن ذلك خطاب لمن تضمنه أول الآية ، وليس حكم الحامل والمرضع ، لأنهما إذا خافتا الضرر لم يكن الصوم خيرا لهما بل محظور عليهما فعله ، وإن لم تخشيا ضررا على أنفسهما أو ولديهما فغير جائز لهما الإفطار . وفى ذلك دليل واضح على أنهما لم ترادا بالآية .

ويدل على بطلان قول من تأول الآية على الحامل والمرضع من القائلين بإيجاب الفدية والقضاء أن الله تعالى سمى هذا الطعام (فدية) والفدية ما قام مقام الشئ وأجزأ عنه؛ فغير جائز على هذا الوضع اجتماع القضاء والفدية، لأن القضاء إذا وجب فقد قام مقام المتروك فلا يكون الإطعام فدية، وإن كان فدية صحيحة فلا قضاء لأن الفدية قد أجزأت عنه وقامت مقامه . وأيضا معلوم أن فى قوله تعالى : « وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين » حذف الإفطار ، كأنه قال : وعلى الذين يطيقونه إذا أفطروا فدية ، فإذا كان الله إنما اقتصر بالإيجاب على ذكر الفدية فغير جائز إيجاب غيرها معها، لما فيه من الزيادة فى النص وغير جائز الزيادة في المنصوص إلا بنص وليستا ، كالشيخ الكبير الذى لا يرجى له الصوم، لأنه مأيوس من صومه، فلا قضاء عليه . والإطعام الذي يلزمه فدية له ، إذ هو بنفسه قائم مقام المتروك من صومه . والحامل والمرضع يرجى لهما القضاء فهما كالمريض والمسافر .

وإنما يسوغ الاحتجاج بظاهر الآية لابن عباس لاقتصاره على إيجاب الفدية دون القضاء ، فقد روى أبوداود من طريق سعيد عن قتادة عن عزرة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس : « وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين » قال : « كانت رخصة للشيخ الكبير والمرأة (الكبيرة) وهما يطيقان الصيام (أى بمشقة) أن يفطرا ويطعما مكان كل يوم مسكينا ، والحبلى والمرضع إذا خافتا على أولادهما أفطرتا واطعمتا » . فاحتج ابن عباس بظاهر الآية وأوجب الفدية دون القضاء عند خوفهما على ولديهما إذ هما تطيقان الصوم ، فشملهما حكم الآية .

ومن أبى ذلك من الفقهاء قال : إن ابن عباس وغيره ذكروا أن ذلك كان حكم سائر المطيقين للصوم فى إيجاب التخيير بين الصوم والفدية ، وهو لا محالة يتناول الرجل الصحيح المقيم (وقد اتفقوا على نسخه) فغير جائز أن يتناول الحامل والمرضع ، لأنهما غير مخيرتين . لأنهما إما أن تخافا فعليهما الإفطار بلا تخيير ، أو لاتخافا فعليهما الصيام بلا تخيير. ويدل عليه أيضا فى نسق التلاوة ؛ « وأن تصوموا خيرلكم » ؛ وليس ذلك بحكم الحامل والمرضع إذا خافتا على ولديهما، لأن الصيام لا يكون خيرا لهما . ويدل عليه أيضا ما قدمنا من حديث أنس بن مالك القشيرى فى تسوية النبى ﷺ بين المريض والمسافر وبين الحامل والمرضع فى حكم الصوم انتهى ملخصا (١ : ١٨٢) .

قوله تعالى : « شهر رمضان الذى انزل فيه القرآن - إلى قوله - : فمن شهد منكم الشهر فليصمه »

الرد على من ذهب إلى التعويل على الحساب بتقدير منازل القمر : قال ابن العربى: قوله تعالى، « شهر رمضان » يعنى هلال رمضان، وإنما سمى الشهر شهراً لشهرته ، ففرض الله علينا الصوم مدة الهلال وهذا قول النبى ﷺ : « صوموا لرؤيته وأفطرو لرؤيته ، فإن غم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين » ففرض علينا عند غمة الهلال إكمال عدة شعبان ثلاثين يوما ، وإكمال عدة رمضان ثلاثين يوما عند غمة هلال شوال حتى يدخل فى العبادة بيقين ، ويخرج عنها بيقين، وكذلك ثبت عن النبى ﷺ مصرحا به أنه قال : « لا تصوموا حتى تروا الهلال ، ولا تفطروا حتى تروه. » . وقد روى الترمذى عن أبى هريرة عن النبى ﷺ أنه قال: « أحصوا هلال شعبان لرمضان » . وقوله تعالى : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » محمول على العادة بمشاهدة الشهر وهى رؤية الهلال . وكذلك قال النبى ﷺ : « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته » .

وقد زل بعض المتقدمين فقال : يعول على الحساب بتقدير المنازل حتى يدل

ما يجتمع حسابه على أنه لو كان صحوا لروئى ، بقولـه (١) ﷺ : « فإن غم عليكم فاقدروا له » ومعناه عند المحققين ، فأكملوا المقدار ، ولذلك قال : « فإن غم عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين يوما » وفى رواية : « فإن غم عليكم فأكملوا صوم ثلاثين ثم أفطروا » رواه البخارى و مسلم وقد زل أيضا بعض أصحابنا فحكى عن الشافعى أنه قال: يعول على الحساب وهى عشرة لا يقالها انتهى ملخصا (ص ٣٥) .

وقال الجصاص: قول رسول الله ﷺ : « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته » موافق لقوله تعالى: «يسئلونك عن الأهلة قل: هى مواقيت للناس والحج » . واتفق المسلمون على معنى الآية والخبر فى اعتبار رؤية الهلال فى إيجاب صوم رمضان ، فدل ذلك على أن رؤية الهلال هى شهود الشهر . وقد دل قوله : « يسئلونك عن الأهلة » على أن الليلة التى يرى فيها الهلال من الشهر المستقبل دون الماضى .

و قد اختلف في معنى قوله ﷺ : « فإن غم عليكم فاقدروا له » فقال قائلون : أراد به اعتبار منازل القمر ، فإن كان فى موضع لو لم يحل دونه سحاب وقترة لرأى يحكم له بحكم الرؤية فى الصوم والإفطار ، وإن كان على غير ذلك لم يحكم له بحكم الرؤية . وقال آخرون : فعدوا شعبان ثلثين يوما . أما التأويل الأول فساقط الاعتبار لا محالة ، لإيجابه الرجوع إلى قول المنجمين ، ومن تعاطى معرفة منازل القمر ومواضعه، وهو خلاف قول الله تعالى: « يسئلونك عن الأهلة قل هى مواقيت للناس والحج» فعلق الحكم برؤية الأهلة . ولما كانت هذه عبادة تلزم الكافة لم يجز أن يكون الحكم فيه متعلقا بما لا يعرفه إلا خواص من الناس ممن عسى أن لا يسكن إلى قولهم . والتأويل الثانى هو الصحيح ، وهو قول عامة الفقهاء ، وابن عمر راوى الخبر . وقد ذكر عنه فى الحديث أنه لم يكن يأخذ بهذا الحساب . وقد بين فى حديث آخر معنى قوله : « فاقدروا له بنص لا تأويل

(١) متعلق بقوله : وقد زل .

فيه ، وهو ما رواه عبد الباقي بن قانع بسنده عن فليح بن سليمان عن نافع عن ابن عمر مرفوعا بلفظ « فإن غم عليكم فاقدروا له ثلاثين » (قلت : رواه مسلم عن ابن عمر وروى الشيخان عن أبي هريرة بلفظ « فأكملوا عدة شعبان ثلاثين » ، وفي لفظ لهما : « فعدوا ثلثين » ، وفي لفظ : « فأكملوا العدة » ، وفي لفظ : « فصوموا ثلاثين يوما » زيعلى ١ : ٤٣٦ ج) . فأوضح هذا الخبر معنى قوله : « فاقدروا له » بما سقط به تأويل المتأولين .

ويدل على بطلان تأويلهم قوله ﷺ : « فإن حال بينكم وبين منظره سحاب أو قترة فعدوا ثلاثين » فأمر عليه السلام بعد ثلاثين (مطلقا) مع جواز الرؤية لو لم يحل بيننا وبينه سحاب أو قترة ، ولم يوجب الرجوع إلى قول المنجمين ، فالقائل باعتبار منازل القمر وحساب المنجمين خارج عن حكم الشريعة . وليس هذا القول مما يسوغ الاجتهاد فيه ، لدلالة الكتاب ، ونص السنة ، وإجماع الفقهاء بخلافه انتهى (١ : ٢٠٢) .

شهود الشهر قد يكون بالخبر واختلاف العلماء في وجه الخبر عنه : قال ابن العربي : لا خلاف أنه يصومه من رآه ، فأما من أخبر به فيلزمه الصوم ، لأن رؤيته قد تكون لمحة فلو وقف صوم كل أحد على رؤيته لكان ذلك سببا لإسقاطه ، إذ لا يمكن كل أحد أن يراه وقت طلوعه ، وإن وقت الصلاة الذي يشترك في دركه كل أحد ويمتد أمده يعلم بخبر المؤذن فكيف الهلال الذي يخفى أمره ويقصر أمده ؟ وقد اختلف العلماء في وجه الخبر عنه فمنهم من قال : يجزى فيه خبر الواحد كالصلاة ، قاله أبو ثور . ومنهم من أجراه مجرى الشهادة في سائر الحقوق ، قاله مالك . ومنهم من أجرى أوله مجرى الإخبار وأجرى آخره مجرى الشهادة ، وهو الشافعي . (وهو قولنا معشر الحنفية) . وهذا تحكم ، ولا عذر له في الاحتياط للعبادة ، فإنه يحتاط لدخولها كما يحتاط لخروجها . والاحتياط لدخولها أن لا تلزم إلا بيقين . وأما أبو ثور فاستظهر بما روى عن ابن عباس قال :

« جاء أعرابي إلى رسول الله ﷺ فقال : أبصرت الهلال الليلة فقال : أتشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله ؟ قال : نعم ، قال : يا بلال ، أذن فى الناس فليصوموا غدا » رواه النسائى والترمذى وأبو داؤد . قال ابن عمر رضى الله عنهما : «أخبرت رسول الله أنى رأيت الهلال ، فصام وأمر الناس بالصيام » .

واعترض بعضهم على خبر ابن عباس أنه روى مرسلا تارة، وتارة مسندا . وهذا مما لا يقدح عندنا فى الأخبار ، وبه قال النظام، لأن الراوى يسنده تارة ويرسله أخرى ، ويسنده رجل ويرسله آخر ، وقيل : يحتمل حديث ابن عمر أن يكون رآه قبله غيره ، وهذا تحكم وزيادة على السبب ، ولو كان هذا جائزا لبطل كل خبر بتقدير الزيادة فيه انتهى ملخصا (ص ٣٦) .

ترجيح قول أبى حنيفة والشافعى فى قبول شهادة الواحد فى هلال رمضان دون هلال شوال : قلت : الخبران كلاهما فى هلال رمضان ، ولا نزاع فى قبول خبر الواحد فيه . قال الشافعى : إن شهد على رؤية هلال رمضان عدل واحد رأيت أن أقبله للأثر فيه والاحتياط ، والقياس فى ذلك أن لا يقبل إلا شاهدان (لكون الأهلة مواقيت للناس بالنص تتعلق بها حقوقهم من آجال الديون وغيرها من المعاملات) . ولا أقبل على رؤية هلال الفطر إلا عدلين انتهى (الأحكام للجصاص (١:٢٠٢) أى لعدم ورود النص فيه، فيبقى على القياس كسائر الأهلة .

وأما قوله : لا عذر له فى الاحتياط للعبادة فإنه يحتاط لدخولها كما يحتاط لخروجها إلخ ففيه أنه يحتاط دخولها إذا فسدت بالتقديم كالصلوة تؤدى قبل وقتها، وإذا لم تفسد بل صارت تطوعا فلا يحتاط لدخولها كما يحتاط لخروجها . الأترى أنا لو صمنا بشهادة واحد على هلال رمضان ثم تبين لنا خطأه ، وعلمنا أن صومنا هذا لم يكن من رمضان بل فى شعبان لم يضر ذلك ما بعده من الصيام . يؤيد ذلك ما رواه أحمد بسند رجاله رجال الصحيح عن عبد الله بن أبى موسى قال: «أرسلنى مدرك أو ابن مدرك إلى عائشة رضى الله عنها أسئلها عن أشياء ، وسألتها عن اليوم الذى

يختلف فيه من رمضان ، فقالت: لأن أصوم يوما من شعبان أحب إلى من أن أفطر يوما من رمضان . فسألت ابن عمر وأبا هريرة ، فكل واحد منهما قال : أزواج النبي ﷺ أعلم بذلك » (مجمع الزوائد ٣: ١٤٨) . وكان ابن عمر إذا كان شعبان تسعا وعشرين نظر لـه ، فإن رؤى فذلك ، وإن لم ير ولم يحل دون منظره سحاب أو قترة أصبح صائما وكان يفطر مع النـاس ، ولا يأخذ بهذا الحساب . رواه أبوداؤد فهؤلاء عائشة وابن عمـر وأبو هريرة كانوا لا يحتاطون هـذه العبادة كما يحتاطون لخروجها ؛ ويرون صوم يوم الشك ولو لم يشهد واحد برؤية الهلال، فكيف إذا شهد عدل برؤيته ؟ روى الشافعي عن عبد العزيز بن محمد الدراوردى عن محمد بن عبدالله بن عمرو بن عثمان عن أمه فاطمة بنت الحسين «أن رجلا شهد عند على رضي الله عنه على روية هلال رمضان فصام ، وأحسبه قال: وأمر الناس أن يصوموا ، وقال أصوم يومـا من شعبان أحـب إلى من أن افطـر يومـا مـن رمضان (زيلعى ص : ٤٤٠) .

ولولا ما ورد من النهى عن صوم يوم الشك لقلنا كما قالت عائشة وابن عمر وأبو هريرة بـاستحباب صوم هـذا اليوم ولو لم يشهد أحد بالهلال ؛ ولكنا تركنا قولهم لما روى طلق بن على عن النبي ﷺ « أنه نهى أن يتقدم رمضان بصوم يوم حتى يروا الهلال أو تفى العـدة ، ثم لا يفطروا حتى يروه أو تفى العـدة » . رواه الطبرانى فى الكبير ، وفيـه لا أعرفه . وعن عبد الله بن مسعود «أن النبي ﷺ نهى عن صيام ثلثة أيام: تعجيل يوم قبل الرؤية ، والفطر، والأضحى» . رواه الطبرانى، وفيه سعيد بن مسلمة وثقـه ابن حبان وضعفـــه جماعة . وعن سمرة قال : « نهانا رسول الله ﷺ أن نصل رمضان بصوم » . رواه الطبرانى وفيـه إسمعيل بن مسلم المكى وهو ضعيف (بل مختلف فيه، وثقه بعضهم) . وعن عمار : « من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم ﷺ » . رواه البخارى معلقا كما مر .

وأما إذا شهد عدل برؤية الهلال فلا شك فى أن الاحتياط فى قبول الشهـادة،

كما ثبت عن النبي ﷺ أنه صام بشهادة عدل وأمر الناس بالصوم . ولم يثبت ذلك في هلال شوال بل الثابت عنه أنه أمر بالفطر بشهادة عدلين ، كما ذكرناه في الإعلاء . وروى أبو داوٗد (٢ : ٢٧٣ مع العون) عن حسين بن الحارث الجدلي « أن أمير مكة - وهو الحارث بن حاطب أخو محمد بن حاطب - خطب ثم قال : عهد إلينا رسول الله ﷺ أن ننسك لرؤية الهلال ، فإن لم نره وشهد شاهدا عدل نسكنا بشهادتهما . ثم قال الأمير : إن فيكم من هو أعلم بالله ورسوله مني - وأومأ بيده إلى رجل - قال الحسين : فقلت لشيخ إلى جنبي : من هذا الذي أومأ إليه الأمير؟ قال: عبد الله بن عمر ، وصدق ، كان أعلم بالله منه ، فقال : بذلك أمرنا رسول الله ﷺ » . ورواه الدار قطني مختصرا وقال : إسناد صحيح متصل (زيلعي ١ : ١٤٠) ورواه النسائي عن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب أنه خطب في اليوم الذي يشك فيه فقال : إني جالست أصحاب رسول الله ﷺ وسألتهم ، وأنهم حدثوني أن رسول الله ﷺ قال : « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته ، وأنسكوا لها ، فإن غم عليكم ، فأتموا ثلثين . وإن شهد شاهدان فصوموا وأفطروا » (١ : ٣٠١) . قال السندي: قوله : « فإن شهد شاهدان » أي ولو بلا علة ، وإلا فمع العلة يكفي الواحد في رمضان كما تقدم .

مال بعض المتأخرين منا إلى قبول شهادة عدلين في هلال شوال ولو لم يكن بالسماء علة: وقد مال إلى الأخذ بهذا الإطلاق بعض المتأخرين من أصحابنا كالجمهور ، وهو الوجه ، واشتراط الجم الغفير بلا غيم لا يخلو من خفاء من حيث الدليل ، والله أعلم .

فثبت بذلك أن سائر الأهلة ليس حكمه كحكم هلال رمضان . ولا يخفى أن هلال شوال بهلال ذي الحجه أشبه منه بهلال رمضان ، لكونهما جميعا هلالي عيد . وروى الطبراني عن عبد الملك بن ميسرة قال : شهدت المدينة وبها ابن عمر وابن عباس ، فجاء رجل إلى واليها وشهد عنده على رؤية هلال شهر رمضان ، فسأل

ابن عمر وابن عباس عن شهادته ، فأمراه أن يجيزها وقالا : « إن رسول الله ﷺ أجاز شهادة رجل واحد على رؤية هلال رمضان ، وكان رسول الله ﷺ لا يجيز شهادة فى الإفطار إلا شهادة رجلين » قال الهيثمى : هو في السنن باختصار ، وفى سند الطبرانى حفص بن عمر الإيلى وهو ضعيف (مجمع الزوائد ٣: ١٤٦) . ورواه الدار قطنى عن عبد الملك بن ميسرة عن طاوس نحوه ، وقال : تفرد به حفص بن عمر الإيلى وهو ضعيف (زيلعى ١ : ٤٤٠) . قلت : نعم ! وإنما ذكرناه اعتضادا لما قبله ، والله تعالى أعلم .

لا يقبل فى هلال شوال وغيره من الشهور إلا شهادة عدلين : وقال ابن قدامة فى الشرح الكبير : فأما هلال شوال وغيره من الشهور فلا يقبل فيه إلا شهادة عدلين فى قول الجميع ، إلا أبا ثور فإنه قال : يقبل فى هلال شوال قول واحد ، لأنه أحد طرفى شهر رمضان أشبه الأول ، ولأنه خبر يستوى فيه المخبر والمخبر أشبه الرواية وإخبار الديانات ؛ ولنا خبر عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب (رواه النسائى بلفظ : إنه خطب الناس في اليوم الذى يشك فيه فقال : إنى جالست أصحاب رسول الله ﷺ وسألتهم ، وأنهم حدثونى أن رسول الله ﷺ قال : « صوموا لرؤيته وأفطرو لرؤيته ، وأنسكوا لها ، فإن غم عليكم فأتموا ثلثين ، وإن شهد شاهدان ذوا عدل فصوموا وأفطروا » . وعن ابن عمر عن النبى ﷺ « أنه أجاز شهادة رجل واحد على رؤية الهلال ، وكان لا يجيز على شهادة الإفطار إلا شهادة رجلين » . ولأنها شهادة على هلال لا يدخل بها فى العبادة أشبه سائر الشهور ؛ وهذا يفارق الخبر لأن الخبر يقبل فيه قول المخبر مع وجود المخبر عنه وفلان عن فلان ، وهذا لا يقبل فيه ذلك ، فافترقا انتهى (٣ : ١٠) .

وقال الخطابى : لا أعلم اختلافا في أن شهادة العدلين مقبولة في هلال شوال؛ وإنما اختلفوا فى رجل واحد فقال أكثر العلماء : لا يقبل فيه أقل من شاهدين عدلين ، وقد روى عن عمر بن الخطاب من طريق عبد الرحمن ابن أبى ليلى « أنه

أجاز شهادة رجل واحد فى أضحى أوفطر » رواه أبو يعلى وفيه جرير بن أيوب البجلى ضعيف ، وأحمد ، والبزار وفيه عبد الأعلى الثعلبي ضعفه الأئمة ، وقال النسائى : ليس بالقوى ، يكتب حديثه (مجمع الزوائد ، ويعارضه ما رواه أبووائل قال : جاءنا كتاب عمر ونحن بخانقين « أن الأهلة بعضها أقرب من بعض، فإذا رأيتم الهلال نهاراً فلا تفطروا حتى تمسوا أو يشهد رجلان أنهما رأياه بالأمس عشية » رواه البيهقى (٤ : ٢١٣) . بسند صحيح ، فلو كان عمر يكتفى بشهادة عدل فى هلال شوال لم يقل : أو يشهد رجلان مسلمان ، فافهم) .

ومال إلى هذا القول بعض أهل الحديث وزعم أن باب رؤية الهلال باب الإخبارفلا يجرى مجرى الشهادات، ألاترى أن شهادة الواحد مقبولة فى هلال رمضان فكذلك يجب أن تكون مقبولة في شوال ؟ قلت : لو كان ذلك من باب الإخبار لجاز فيه أن يقول : أخبرنى فلان أنه رأى الهلال ، فلما لم يجز ذلك على الحكاية عن غيره علم أنه ليس من باب الإخبار ، والدليل على ذلك أنه يقول : أشهد أنى رأيت . واستثنى منه هلال رمضان خصوصا ، وذلك لأن الواحد العدل فيه كاف عند جماعة من العلماء ، واحتج بخبر ابن عمر رضى الله عنهما انتهى من عون المعبود (٢ : ٢٧٣) .

لااعتبار باختلاف المطالع : مسئلة : وإذا عرفت أن قوله تعالى : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » ليس مقصورا على الشهود بالرؤية بل يعمه والشهود بالخبر ، فإذا أخبر مخبر عن رؤية بلد قريب أو بعيد قبل رؤيتنا بليلة ـ وهو عدل وكان بالسماء علة ـ ، أو شهد عدلان أو جماعة عظيمة لا يجوز تواطئها على الكذب ـ والسماء مضحية ـ لزمنا قضاء يوم ، لأنا شهدنا الشهر بخبره قبل رؤيتنا بيوم . وقد ذهب قوم إلى أن لكل قوم رؤيتهم فى بلدهم دون رؤية غيرهم في سائر البلدان ، إلا إذا كانت المسافة بين البلدين قريبة .

قال الموفق فى المغني : وإذا رأى الهلال أهل بلد لزم جميع البلاد الصوم .

وهذا قول الليث وبعض أصحاب الشافعى . وقال بعضهم : إن كان بين البلدين مسافة قريبة لا تختلف المطالع لأجلها - كبغداد والبصرة - لزم أهلها الصوم برؤية الهلال في إحداهما ، وإن كان بينهما بعد - كالعراق والحجاز والشام - فلكل أهل بلد رؤيتهم ، وروى عن عكرمة أنه قال : « لكل أهل بلد رؤيتهم » . وهو مذهب القاسم وسالم وإسحق . ولنا قول الله تعالى : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » . وأجمع المسلمون على وجوب صوم شهر رمضان ، وقد ثبت أن هذا اليوم من شهر رمضان بشهادة الثقات ، فوجب صومه على جميع المسلمين . ولأن شهر رمضان ما بين الهلالين ، وقد ثبت أن هذا اليوم منه فى سائر الأحكام - من حلول الدين ، ووقوع الطلاق والعتاق ، ووجوب النذور ، وغير ذلك من الأحكام - فيجب صيامه بالنص والإجماع . ولأن البينة العادلة شهدت برؤية الهلال فيجب الصوم كما لو تقاربت البلدان انتهى .

الجواب عن حجة الخصم فى اعتبار اختلاف المطالع : واحتجوا بما روى كريب قال : قدمت الشام واستهل على هلال رمضان وأنا بالشام ، فرأينا الهلال ليلة الجمعة ، ثم قدمت المدينة فى آخر الشهر ، فسألنى ابن عباس ثم ذكر الهلال فقال : متى رأيتم الهلال ؟ قلت : رأيناه ليلة الجمعة . فقال : أنت رأيت ليلة الجمعة ؟ قلت : نعم ، ورآه الناس وصاموا وصام معاوية . فقال : لكن رأيناه ليلة السبت فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين أو نراه . فقلت : ألا تكتفى برؤية معاوية وصيامه ؟ فقال : لا ، هكذا أمرنا رسول الله ﷺ . رواه مسلم والأربعة . قال الترمذى : حديث حسن صحيح غريب .

قلنا : إنما دل الحديث على أنهم لا يفطرون بقول كريب وحده ونحن نقول به إذا كانت السماء مضحية ؛ وإنما محل الخلاف وجوب قضاء اليوم الأول وليس هو فى الحديث . وأيضا عدم عمل ابن عباس برؤية أهل الشام ليس لاعتباره اختلاف المطالع ، لعدم البعد الذى يمكن معه الاختلاف ، لأنها تختلف بالبعد شرقا

وغربا ؛ لا جنوبا وشمالا وأيضا قوله : « هكـذا أمرنا » يحتمل أن المراد به أنـه أمرنا أن لا نقبل شهادة الواحد فى حق الإفطار ، أو أمرنا بأن نعتمد على رؤيـة أهل بلدنا ولا نعتمد على رؤيـة غيرهـم ، والمعنى الأول محتمل فلا يستقيم الاستدلال ، إذ الاحتمال يفسد الاستدلال .

واحتجوا أيضا بقوله ﷺ : « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته » ولا حجة لهم فيـه ، لأن هذا لا يختص بأهل ناحيـة على جهة الانفراد ؛ بل هو خطاب لكل من يصلح له من المسلمين . فالاستدلال به على لزوم رؤيـة أهل بلد لغيرهم من البلاد أظهر من الاستدلال به على عدم اللزوم ، لأنه إذا رآه أهل بلد فقد رآه المسلمون ، فيلزم غيرهم ما لزمهم ، قاله الشوكانى فى النيل . ولو كان معناه أن لأهل كل بلد رؤيتهم لزم عدم اعتبار رؤية بلد لأهل بلد آخر مطلقا ، قريبا كان أو بعيدا ، فمن أين لأحد تقييده ببعد يوجب اختلاف المطالع ؟ وأيضا فإن اعتبار اختلاف المطالع يتوقف على دقائق الهيئة والحساب التي لم نكلف بها ، لقوله ﷺ : « إنا أمة أميـة لا نكتب ولا نحسب » متفق عليه . والعجب من ابن العربى أنـه قد رد على من فسر قوله ﷺ : « فإن غم عليكم فاقدروا له » بالتعويل على الحساب ، ثم صحح اعتبار اختلاف المطالع ولم يشعر أنه من التعويل على الحساب .

واحتجوا أيضا بقوله ﷺ : « الصوم يوم تصومون ، والفطر يوم تفطرون ، والأضحى يوم تضحون » . قالوا : وهـذا يوجب أن يكون صوم كل قوم يوم صاموا ، وفطرهم يوم أفطروا . وهـذا قـد يجوز أن يريد به ما لم يتبين غيره ، ومع ذلك فلم يخصص به أهل بلد دون غيرهم ، فإن وجب أن يعتبر صوم من صام الأقل فيما لزمهم فهو موجب صوم من صام الأكثر فيكون ذلك صوما للجميع ، ويلزم من صام الأقل قضاء يوم . وقـد اختلف مع ذلك فى صحة هذا الخبر من طريق النقل فثبته بعضهم ولم يثبتـه الآخرون ، وقـد تكلم أيضا فى معناه ، فقال قائلون : معناه أن الجميع إذا اتفقوا على صوم يوم فهو صومهم ، وإذا

اختلفوا احتاجوا إلى دلالة من غيره ، لأنـه لم يقل : صومكم يوم صوم بعضكم ، وإنما قال : صومكم يوم تصومون ، وذلك يقتضى صوم الجميع . وقال آخرون : هذا خطاب لكل واحد فى نفسه وإخبار بأنـه متعبد بما عنده دون ما عند غيره ، فمن صام يوما على أنه من رمضان فقد أدى ما كلف وليس عليه بما عند غيره شيء ، لأن الله تعالى إنما كلفه بما عنده لا بما عند غيره ، ولم يكلفه المغيب عند الله أيضا ، قاله الجصاص (١ : ٢٢٢) .

من رأى هلال رمضان وحده وجب عليـه الصوم ، ولو أفطر لم تجب عليه الكفارة : قال : وفيها حكم آخر تدل أيضا على لزوم صوم أول يوم من رمضان لمن رأى الهلال وحده دون غيره ، وأنه غير جائز له الإفطار ، مع كون اليوم محكوما عند سائر الناس أنـه من شعبان . وقـد روى روح بن عبادة عن هشام وأشعث عن الحسن فى من رأى الهلال وحده « أنه لا يصوم إلا مع الإمام » . وروى ابن المبارك عن ابن جريج عن عطاء بن أبى رباح فى رجل رأى هلال شهر رمضان قبل الناس بليلة « لا يصوم قبل الناس ولا يفطر قبلهم ، أخشى أن يكون شبه له » . فأما الحسن فإنـه أطلق الجواب ، وهو يدل على أنـه لا يصوم وأن تيقن الرؤية من غير شك ولا شبهة ، وأما عطاء فإنـه يشبه أن يكون أباح له الإفطار إذا جوز على نفسه الشبهة فى الرؤيـة ، وأنه لم يكن رأى حقيقـة وإنما تخيل له ما ظنه هلالا . وظاهر الآية (أى قوله : فمن شهد منكم الشهر فليصمه) يوجب الصوم على من رآه (لأنه قد شهد الشهر) إذا لم يفرق بين من رآه وحده ومن رآه مع الناس انتهى (١ : ١٨٨) .

وقال الموفق فى المغنى : المشهور فى المذهب أنـه متى رأى هلال شهر رمضان واحد لزمـه الصيام ، عدلا كان أو غير عـدل ، شهـد عند الحاكم أو لم يشهد ، قبلت شهادتـه أو ردت. وهـذا قول مالك ، والليث ، والشافعى، وأصحاب الرأى ، وابن المنذر . وقال عطاء، وإسحق: لا يصوم . وقد روى حنبل عن أحمد: لا يصوم إلا فى جماعة الناس ، وروى نحوه عن الحسن وابن سيرين ،

لأنه يوم محكوم به من شعبان فأشبه التاسع والعشرين . ولنا أنه تيقن أنه من رمضان فلزمه صومه كما لو حكم به الحاكم ، وكونه محكوما به من شعبان ظاهر فى حق غيره ، وأما فى الباطن فهو يعلم أنه من رمضان فلزمه صيامه كالعدل ؛ فإن أفطر ذلك اليوم بجماع فعليه الكفارة ، وقال أبو حنيفة : لا تجب ، لأنها عقوبة فلا تجب بفعل مختلف فيه كالحد ؛ ولنا أنه أفطر يوما من رمضان بجماع فوجبت به عليه الكفارة ، كما لو قبلت شهادته . ولا نسلم أن الكفارة عقوبة ثم قياسهم ينتقض بوجوب الكفارة فى السفر القصير مع وقوع الخلاف فيه انتهى (٣: ٩٢) .

قلت : لم يقل أبو حنيفة بسقوط الكفارة لوقوع الخلاف فيه ، وإنما قال به لأن القاضى رد شهادته بدليل شرعى فأورث شبهة ، وهذه الكفارة تندرئ بالشبهات اتفاقا . ولو أفطر قبل أن يرد الإمام شهادته اختلف المشائخ فيه والصحيح أنه لا كفارة، لأن الشبهة قائمة قبل رد شهادته. روى أبوداود والترمذى عن أبى هريرة رضى الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال: « الصوم يوم تصومون، والفطر يوم تفطرون» فقام دليلا مانعا من وجوب الكفارة فيما إذا أفطر الرائى وحده، لأن المعنى الذى به تستقيم الإخبار أن الصوم المفروض يوم يصوم الناس ، والفطر المفروض يوم يفطر الناس ، أعنى بقيد العموم . قاله ابن الهمام فى فتح القدير (٢ : ٢٤٩) . وأيضا فقد بينا أن تقييد قوله : « ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر » بالسفر الطويل مما أجمع عليه الأمة إلا قول شاذ روى عن بعض أهل الظاهر- ولا عبرة بخلافهم - وهم محجوجون بإجماع من قبلهم على أن للسفر المبيح للإفطار مقداراً معلوما فى الشرع ، وأقل ما ذهب إليه بعض السلف مسافة يوم ، لم يقل أحد منهم بأقل من ذلك ، كما تقدم فتذكر .

من رأى هلال شوال وحده لم يفطر : قال الموفق: ولا يفطر إذا رآه(١)

---

(١) ولو أفطر لم يجب عليه الكفارة ، اعتبار اللحقيقة التى عنده ، وعملا بقوله ﷺ : « أفطروا لرؤيته » كذا فى الهداية وغيرها .

وحده روى هذا عن مالك والليث (وهو قول أبي حنيفة) وقال الشافعى : يحل له أن يأكل حيث لا يراه أحد ، لأنه يتيقنه من شوال فجاز له الأكل كما لو قامت به بينة . ولنا ما روى أبورجاء عن أبي قلابة « أن رجلين قدما المدينة وقد رأيا الهلال وقد أصبح الناس صياما، فأتيا عمر فذكرا ذلك له فقال لأحدهما، أصائم أنت ؟ قال : بل مفطر، قال: ما حملك على هذا ؟ قال : لم أكن لأصوم وقد رأيت الهلال . وقال للآخر فقال : أنا صائم ، قال : ما حملك على هذا؟ قال لم أكن لأفطر والناس صيام ؛ فقال للذى أفطر : لو لا مكان هذا لأوجعت رأسك ثم نودى في الناس أن اخرجوا » أخرجه سعيد عن ابن علية عن أيوب عن أبي رجاء (وهذا سند صحيح مرسل) . وإنما أراد ضربه لإفطاره برؤيته ، ودفع عنه الضرب لكمال الشهادة به وبصاحبه ، ولو جاز له الفطر لما أنكر عليه ولا تواعده . قالت عائشة : « إنما يفطر يوم يفطر الإمام وجماعة المسلمين » . ولم يعرف لهما مخالف فى عصرهما فكان إجماعا . وفارق ما إذا قامت البينة فإنه محكوم به من شوال ، بخلاف مسألتنا ؛ وقولهم : إنه يتيقن أنه من شوال ، قلنا : لا يثبت اليقين لأنه يحتمل أن يكون الرائى خيل إليه كما روى « أن رجلا فى زمن عمر قال : لقد رأيت الهلال فقال له : امسح عينك (وفى رواية قال : اغسل وجهك بالماء) فمسحها ثم قال له: تراه؟ قال : لا. قال : لعل شعرة من حاجبك تقوست على عينك فظننتها هلالا ، أو ما هذا معناه » انتهى (٣ : ٩٥) . قال المحشى : هذا الاحتمال قد تكرر وقوع مثله ، وهو دليل عدم الثقة بشهادة الواحد دون الناس يوم الصحو انتهى .

دليل اشتراط الجم الغفير إذا لم يكن بالسماء علة : قلت : ولأجل ذلك اعتبر أصحابنا إذا لم يكن بالسماء علة شهادة الجمع الكثير الذين يقع العلم بخبرهم، لأن ذلك فرض قد عمت الحاجة إليه والناس مأمورون بطلب الهلال، فغير جائز أن يطلبه الجمع الكثير - ولا علة بالسماء مع توافى هممهم وحرصهم على رؤيته - ثم يراه النفر اليسير منهم ولا يراه الباقون مع صحة أبصارهم وارتفاع الموانع عنهم ، فإذا

أخبر بذلك النفر اليسير منهم دون كافتهم علمنا أنهم غالطون غير مصيبين ؛ فإما أن يكونوا رأوا خيالا فظنوه هلالا ، أو تعمدوا الكذب ؛ إذ جواز ذلك عليهم غير ممتنع ؛ وهذا أصل صحيح تقضى العقول بصحته ، وعليه مبنى أمر الشريعة ، والخطأ فيه يعظم ضرره ويتوصل به الملحدون إلى إدخال الشبهة على الأغمار والحشو وعلى من لم يتيقن ما ذكرناه من الأصل .

لا يؤخذ بخبر الواحد فيما تعم به البلوى : ولذلك قال أصحابنا : ما كان من أحكام الشريعة بالناس حاجة إلى معرفته فسبيل ثبوته الاستفاضة والخبر الموجب للعلم ، وغير جائز إثبات مثله بأخبار الآحاد ، نحو إيجاب الوضوء من مس الذكر ، ومن مس امرأة ، والوضوء مما مست النار ، والوضوء مع عدم تسمية الله عليه . فقالوا : إنما كانت البلوى عامة من كافة الناس بهذه الأمور ونظائرها فغير جائز أن يكون فيه حكم الله تعالى من طريق التوقيف إلا وقد بلغ النبي ﷺ ذلك ووقف الكافة عليه ، وإذا عرفته الكافة فغير جائز عليها ترك النقل والاقتصار على ما ينقله الواحد منهم بعد الواحد لأنهم مأمورون بنقله ، وهم الحجة على ذلك المنقول إليهم ، وغير جائز لهم تضييع موضع الحجة .

وبتضييع هذا الأصل دخلت الشبهة على قوم فى انتحالهم القول بأن النبي ﷺ نص على رجل بعينه واستخلفه على الأمة ، وأن الأمة كتمت ذلك وأخفته ، فضلوا وأضلوا ، وردوا معظم شرائع الإسلام ، وادعوا فيه أشياء ليست لها حقيقة ولا ثبات ، لا من جهة نقل الإثبات ولا من جهة نقل الآحاد . وطرقوا للملحدين أن يدعوا فى الشريعة ما ليس منها ، وسهلوا للإسماعيلية والزنادقة السبيل إلى استدعاء الضعفة والأغمار إلى أمر مكتوم زعموا حين أجابوهم إلى تجويز كتمان الإمامة مع عظمها فى النفوس وموقعها من القلوب ، فحين سمحت أنفسهم بالإجابة إلى ذلك وضعوا لهم شرائع زعموا أنها من المكتوم ، وتأولوها تأويلات زعموا أن ذلك تأويل الإمام ، فسلخوهم من الإسلام . وقد علمنا أن مجوز كتمان ذلك لا يمكنه اثبات نبوة النبي عليه السلام ، ولا تصحيح معجزاته وكذلك سائر

الأنبياء ، لأن مثلهم مع كثرة عددهم وإختلاف هممهم وتباعد وطانهم إذ جاز عليهم كتمان أمر الإمامة فجائز عليهم أيضا التواطؤ على الكذب . ومن جهة أخرى أن الناقلين لمعجزات النبي ﷺ هم الذين زعمت هذه الفرقة الضالة أنها كفرت وارتدت بعد موت النبي ﷺ بكتمانها أمر الإمام ، وأن الذين لم يرتدوا منهم كانوا خمسة أو ستة ، وخبر هذا القدر من العدد لا يوجب العلم ، ولا تثبت به معجزة . وخبر الجم الغفير والجمهور الكثير منهم غير مقبول عندهم ، لجواز اجتماعهم عندهم على الكذب . فصار صحة النقل مقصورة على العدد اليسير ، فلزمهم دفع معجزات النبي ﷺ وإبطال نبوته انتهى ملخصا من الأحكام للجصاص (١ : ٢٠٣) .

المعتبر فى الباب وقوع العلم بمعنى غلبة الظن دون العلم بمعنى اليقين : واعلم أن المتبادر من كلام الجصاص اشتراط الجمع العظيم الذى يقع العلم بخبره بمعنى اليقين ، وليس كذلك ؛ بل المعتبر جمع يقع بخبرهم غلبة الظن ، لأنه العلم الموجب للعمل ، لا العلم بمعنى اليقين الموجب للاعتقاد . نص عليه ابن كمال وهو مفوض إلى رأى الإمام من غير تقدير بعدد على المذهب . وعن الإمام أنه يكتفى بشاهدين ، واختاره فى البحر ، حيث قال : وينبغى العمل على هذه الرواية فى زماننا ، لأن الناس تكاسلت عن ترائى الأهلة . فانتفى قولهم مع توجههم طالبين لما توجه هو إليه ، فكان التفرد غير ظاهر فى الغلط ، ثم أيد ذلك بأن ظاهر الولوالجية والظهيرية يدل على أن ظاهر الرواية هو اشترط العدد لا الجمع العظيم ، والعدد يصدق باثنين انتهى . وأقره فى النهر والمنح ، ونازعه محشيه الرملى بأن ظاهر المذهب اشتراط الجمع العظيم فيتعين العمل به لغلبة الفسق والافتراء على الشهر إلخ .

قال الشامى : أنت خبير بأن كثيرا من الأحكام تغيرت لتغير الأزمان ، ولو اشترط فى زماننا الجمع العظيم لزم أن لا يصوم الناس إلا بعد ليلتين أو ثلاث ، لما هو مشاهد من تكاسل الناس ، بل كثيرا ما رأينا هم يشتمون من يشهد بالشهر

ويؤذونه ، وحينئذ فليس فى شهادة الإثنين تفرد من بين الجم الغفير ، حتى يظهر غلط الشاهد . فانتفت علة ظاهر الرواية ، فتعين الإفتاء بالرواية الأخرى انتهى (٢ : ١٤٨) .

ترجيح ما روى عن الإمام أنه يكتفى بشاهدين فى الصحو : قلت : ويؤيد هذه الرواية ما رواه النسائى عن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب عن أصحاب النبي ﷺ أنهم حدثوه أن رسول الله ﷺ قال : « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته وأنسكوا لها ، فإن غم عليكم فأتموا ثلثين ، وإن شهد شاهدان فصوموا وأفطروا » (وسنده صحيح متصل) . وهو يفيد وجوب الصوم والفطر بشهادة عدلين مطلقا ، سواء كان بالسماء علة أو لم تكن إلا أنه خص منه هلال رمضان إذا كان بالسماء علة بحديث شهادة أعرابى على هلال رمضان ، وبحديث ابن عمر ، حيث دلا على الاكتفاء بخبر الواحد فيه ، فبقى ما سواه على إطلاقه . قال السندى : وقد مال إلى الأخذ بهذا الإطلاق بعض المتأخرين من أصحابنا ، وهو الوجه ، واشتراط الجم الغفير بلا غيم لا يخلو عن خفاء من حيث الدليل انتهى (١ : ٣٠١) .

الاستدلال على سنية قيام رمضان بإشارة النص وبعبارة الحديث : فائدة : قوله تعالى : « شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن » يدل على أن للقرآن علاقة خاصة بهذا الشهر العظيم ، وإذا كان كذلك فلا بد من إظهارها عملا ، ففيه إشارة إلى قيام رمضان الذى يختم فيه القرآن . وطريقه ما ورد فى الصحيح أن جبرئيل كان يلقاه (أى رسول الله ﷺ) كل ليلة فى رمضان حتى ينسلخ ، يعرض عليه النبي ﷺ القرآن . والظاهر كون هذا العرض في الصلوة . وكان يعرض عليه القرآن كله . ففيه دلالة على سنية ختم القرآن في قيام رمضان . وروى مسلم عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ كان يرغب فى قيام رمضان من غير عزيمة ، كان يقول : « من قام رمضان إيمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه » . وروى البيهقى

عن عبد الله بن عمرو مرفوعا : « الصيام والقرآن يشفعان للعبد ، يقول الصيام : أى رب ، إنى منعته الطعام والشهوات بالنهار فشفعني فيه ، ويقول القرآن : منعته النوم بالليل فشفعنى فيه » . ومنعه النوم إشارة إلى قيام رمضان بختم القرآن ، لأن المراد بالقرآن هو كله لا بعضه . وعن سلمان الفارسى قال : خطبنا رسول الله ﷺ فى آخر يوم من شعبان فقال : « يا أيها الناس ، قد أظلكم شهر عظيم ، شهر مبارك ، شهر فيه ليلة خير من ألف شهر . جعل الله صيامه فريضة وقيام ليله تطوعا » الحديث . وقيام ليالى رمضان هو المتعارف بصلوة التراويح فى أهل الإسلام لا يراد به غيرها . وعن عبد الرحمن بن عوف قال : قال رسول الله ﷺ : « إن الله تبارك وتعالى فرض صيام رمضان عليكم وسننت لكم قيامه ، فمن صامه وقامه إيمانا واحتسابا خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه » أخرجه النسائى بسند حسن .

فقيام رمضان هو الذى أشير إليه بقوله تعالى : « شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن » وسنه رسول الله ﷺ قولا وعملا ، وواظب عليه أصحابه بين يديه وبعده ، فما كان لهم أن يرغبوا عن فضل قد حضهم عليه رسول الله ﷺ وسنه لهم ، غير أنهم كانوا لا يقومونه بإمام واحد فى عهد النبى ﷺ وأبى بكر وصدر من خلافة عمر ، وكانوا يقومون أوزاعا متفرقين يميلون إلى أحسنهم صوتا . فقال عمر : « أراهم قد اتخذوا القرآن أغانى . أما والله لئن استطعت لأغيرن » . فلم يمكث إلا قليلا حتى أمر أبيا فصلى بهم . رواه البخارى فى خلق أفعال العباد . وسنده صحيح كما فى الإعلاء . فأول من سنها رسول الله ﷺ ؛ وإنما نسبت التراويح إلى عمر بن الخطاب لأنه جمع الناس على إمام واحد ، وكان رسول الله ﷺ يحب اجتماعهم عليه ولكنه منعه من ذلك خشية أن يفرض عليهم ، كما هو مصرح به فى الصحيح .

دليل مواظبة الصحابة على قيام رمضان فى عهد النبى ﷺ : والدليل على أن الصحابة كانوا يقومون ليالى رمضان فى عهد النبى ﷺ ما رواه أبو داؤد من طريق

حماد بن سلمة عن سماك بن حرب عن عكرمة عن ابن عباس « أنهم شكوا فى هلال رمضان مرة فأرادوا ان لايقوموا ولا يصوموا، فجاء أعرابى من الحرة فشهد أنه رأى الهلال ، فأتى به النبى ﷺ فقال : أتشهد أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله؟ قال: نعم ، وشهد أنه رأى الهلال . فأمر بلالا أن ينادى فى الناس فنادى فى الناس أن يقوموا وأن يصوموا » . قال أبو داؤد : « وأن يقوموا » كلمه لم يقلها إلا حماد بن سلمه انتهى من الأحكام للجصاص (١ : ٢٠٤) . قلت : وهو ثقة من رجال الجماعة ، وزيادة الثقة مقبولة ، وهو من قدماء أصحاب سماك بن حرب سمع منه قبل الاختلاط، فالحديث حسن صحيح . وهو فى نسخة اللؤلؤى المطبوعة فى الهند عن عكرمة مرسلا ، لم يذكر ابن عباس . والجصاص رواه عن محمد بن بكر ـ وهو أبو بكر المعروف بابن داسة ـ عن عكرمة عن ابن عباس موصولا وكلاهما ثقتان حافظان وزيادة الثقة مقبولة ، فزالت علة الإرسال . وفى قوله : « فأرادوا أن لا يقوموا ولا يصوموا » وقوله : « فنادى فى الناس أن يقوموا وأن يصوموا » دلالة على مواظبة الصحابة على قيام رمضان في عهد النبى ﷺ . ومن أراد البسط فى دلائل الباب، وفى كيفية هذا القيام ، وعدد صلوته من الأحاديث والآثار فليراجع إعلاء السنن، ففيه ما ينشرح بها الصدور وتطمئن القلوب إن شاء الله تعالى.

الكلام فى معنى شهود الشهر : قال الجصاص : أما قوله : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » ففيه عدة أحكام ، منها إيجاب الصيام على من شهد الشهر دون من من لم يشهد، فلو كان اقتصر على قوله : « كتب عليكم، إلى قوله : شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن » لا قتضى ذلك لزوم الصوم سائر الناس المكلفين ، فلما عقب ذلك بقوله : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » بين أن لزوم صوم الشهر مقصور على بعضهم دون بعض، وهو من شهد الشهر دون من لم يشهده . وقوله: « فمن شهد منكم الشهر» يعتوره معان ، منها: من كان شاهدا يعنى مقيما غير مسافر كما يقال : الشاهد والغائب للمقيم والمسافر، فكان لزوم الصوم مخصوصا به المقيمون دون المسافرين، إذ لم يذكروا فلا شئ عليهم من صوم ولا قضاء . فلما قال تعالى:

« ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر » بين حكم المريض والمسافر فى إيجاب القضاء عليهم إذا أفطروا . هذا إذا كان التأويل فى قوله : « فمن شهد منكم الشهر » الإقامة فى الحضر ، ويحتمل أن يكون بمعنى شاهد الشهر أى علمه (برؤية ومشاهدة أو خبر يقوم مقامها) قال : ويحتمل فمن شهده بالتكليف، لأن المجنون ومن ليس من أهل التكليف فى حكم من ليس بموجود فى انتفاء لزوم الفرض عنه ، فأطلق اسم شهود الشهر عليهم وأراد به التكليف انتهى (١ : ١٨٤).

قلت : تفسير الشهود بالتكليف بعيد وضعيف ، والحق أن معنى التكليف مستفاد من صيغة الخطاب فى قوله : « منكم » فقد اتفقوا أن الخطاب ليس إلا للمكلفين ، ومن ليس بمكلف فليس بمخاطب إلا تبعا ، فالمعنى : فمن شهد هذا الشهر من المكلفين فليصمه ، والمجنون والصبي ليسا من أهل التكليف ، فغير لازم لهما صوم الشهر .

دلالة الآية على وجوب القضاء على مجنون قد أفاق فى شئ من الشهر ، وعدم وجوبه على من لم يفق أصلا : قال الجصاص : قال أبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد ، وزفر، والثورى : إذا كان مجنونا فى رمضان كله فلا قضاء عليه ، وإن أفاق فى شئ منه قضاه كله . وقال مالك بن أنس فى من بلغ وهو مجنون مطبق فمكث سنين ثم أفاق : فإنه يقضى صيام تلك السنين، ولا يقضى الصلاة . وقال عبيد الله بن الحسن فى المعتوه يفيق وقد ترك الصلاة والصوم : فليس عليه قضاء ذلك ، وقال فى المجنون الذى يجن ثم يفيق أو الذى يصيبه المرة ثم يفيق : أرى على هذا أن يقضى . وقال الشافعى فى البويطى ومن جن فى رمضان : فلا قضاء عليه ، وإن صح في يوم من رمضان قبل أن تغيب الشمس كذلك فلا قضاء عليه . وقوله تعالى : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » يمنع وجوب القضاء على المجنون الذى لم يفق فى شئ من الشهر ، إذ لم يكن شاهدا للشهر مكلفا ، فلم يكن مخاطبا بالأمر، وليس المجنون من أهل التكليف (اتفاقا) لقوله عليه السلام : « رفع القلم

عن ثلاث ، وذكرفيهم : المجنون حتى يفيق » (وهو حديث صحيح تلقاه الأمة بالقبول) .

الفرق بين الإغماء والجنون : والإغماء وإن منع الخطاب بالصوم فى حال وجوده فإن له أصلا آخر فى إيجاب القضاء وهو قوله تعالى : « ومن كان مريضا أوعلى سفر فعدة من أيام أخر » وإطلاق اسم المريض على المغمى عليه جائز سائغ ، فوجب اعتبار عمومه فى إيجاب القضاء عليه وإن لم يكن مخاطبا به حال الإغماء . وأما المجنون فلا يتناوله اسم المريض على الإطلاق ، فلم يدخل فى من أوجب الله عليه القضاء . وأما من أفاق فى شئ من الشهر فإنما ألزموه القضاء بقوله : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » وهذا قد شهد الشهر مكلفا إذ كان من أهل التكليف فى جزء منه ، إذ لايخلو قوله : « فمن شهد منكم الشهر » أن يكون المراد به شهود جميع الشهر أو شهود جزء منه ، وغير جائز أن يكون شرط لزوم الصوم شهود الشهر جميعه ، لأنه لايكون شاهدا لجميع الشهر إلا بعد مضيه كله ، ويستحيل أن يكون مضيه شرطا للزوم صومه كله ، لأن الماضى من الوقت يستحيل فعل الصوم فيه . وأيضا لاخلاف أن من طرأ عليه شهر رمضان وهو من أهل التكليف أن عليه الصوم فى أول يوم منه ، لشهوده جزأ من الشهر فثبت بذلك أن شرط تكليف صوم الشهر كونه من أهل التكليف فى شئ منه انتهى ملخصا (١:١٨٥) .

وقال الموفق فى المغنى : لا نعلم خلافا فى وجوب القضاء على المغمى عليه ، لأن مدته لاتتطاول غالبا ولا تثبت الولاية على صاحبه ، فلم يزل به التكليف كالنوم فأما المجنون فلا يلزمه قضاء ما مضى . وبه قال أبو ثور والشافعى فى الجديد ، وقال مالك : يقضى وإن مضى عليه سنون ، وعن أحمد مثله ، وهو قول الشافعى فى القديم ، لأنه معنى يزيل العقل فلم يمنع وجوب الصوم كالإغماء . وقال أبو حنيفة : إن جن جميع الشهر فلا قضاء عليه ، وإن أفاق في أثنائه قضى

ما مضى ، لأن الجنون لاينافى الصوم بدليل أنه لوجن فى أثناء الصوم لم يفسد فإذا وجد فى بعض الشهر وجب القضاء كالإغماء ، ولأنه أدرك جزأ من رمضان وهو عاقل فلزمه صيامه ، كما لو أفاق فى جزء من اليوم . قال : ولنا أنه معنى يزيل التكليف فلم يجب القضاء فى زمانه كالصغر والكفر . ونحض أبا حنيفة بأنه معنى لو وجد في جميع الشهر أسقط القضاء. فإذا وجد في بعضه أسقطه كالصبا والكفر، فأما إذا أفاق فى بعض اليوم قلنا : فيه منع ، وإن سلمنا فلأنه قد أدرك بعض وقت العبادة فلزمة ، كالصبي إذا بلغ والكافر إذا أسلم فى بعض النهار، وكما لو أدرك بعض وقت الصلاة انتهى (٣: ٢٢) .

الجواب عن حجة الخصم : قلنا : فقد اعترفتم بأن الجنون لا ينافى الصوم وإلالكان طريانه عليه كطريان الكفر مبطلا للصوم ، وإذا كان كذلك والشرط شهود بعض الشهر مكلفا وقد وجد فلا بد من وجوب القضاء عليه . وقد بينا الفرق بينه وبين المغمى عليه ، فلا يصح القياس ، فافهم . وأيضا قوله : إذا أفاق فى بعض اليوم قلنا فيه منع الخ غير صحيح ، فإن مذهب الحنابلة فى ذلك صحة الصوم رواية واحدة ، والمنع إنما هو قول الشافعى ، كما صرح به قبل ذلك بأسطر . وإنما منع أحمد صحة الصوم إذا نوى الصوم قبل الفجر ثم جن أو أغمى عليه جميع النهار لم يفق فى شيئ منه .

يصح صوم المجنون والمغمى عليه إذا جن أو أغمى عليه بعد ما نوى الصوم:

وقال أبو حنيفة : يصح صومه ، لأن النية قد صحت ، وزوال الاستشعار بعد ذلك لا يمنع صحة الصوم كالنوم . واحتج أصحاب أحمد بأن الصوم هو الإمساك مع النية ، قال النبي ﷺ : يقول الله تعالى : « كل عمل ابن آدم له إلا الصوم ، فإنه لى وأنا أجزى به . يدع طعامه وشرابه من أجلى» فأضاف ترك الطعام والشراب إليه، والمجنون والمغمى عليه لايضاف الإمساك إليه، فلم يجزئه انتهى. قلنا: يا سبحان الله ! وهل يضاف ترك الطعام والشراب إلى الصائم إلا لأجل النية مع تركها ؟

وقد وجدت، ولا دخل فيه لصحة الحواس . ألا ترى أنه لو لم يجن ولم يغم عليه وأمسك عن الطعام والشراب فى نهاره كله ، ولم ينو الصوم لم يصح صومه اتفاقا ؟ والمجنون والمغمى عليه لا يضاف إليهما الإمساك إذا لم توجد منهما النية ، وأما إذا أمسكا بالنية من الليل فلا معنى لبطلان الإضافة إليهما لاسيما ، ووقت النية إنما هو الليل عندكم دون النهار .

قال : ولأن النية أحد ركنى الصوم فلم تجزئ وحدها كالإمساك وحده انتهى (٣ : ٢١) . قلنا : لا نسلم فقد الإمساك لأنه عبارة عن الاجتناب من الأكل والشرب مع النية وقد وجدتا معاً ؛ قال : وأما النوم فإنه عادة ولايزيل الإحساس بالكلية ، ومتى نبه انتبه انتهى . قلنا : نعم ! ولكن مع ذلك هو يمنع القصد والإرادة، ولذا رفع عنه القلم حتى يستيقظ، فهو والإغما والجنون في ذلك سواء فمن نوى الصوم قبل الفجر ونام جميع النهار لم يوجد منه إرادة الصوم في النهار أصلا ، فلو كانت شرطا لصحة الصوم لبطل صومه ، ولم يقل به أحد . فثبت أن وجود نية الإمساك فى النهار ليس بشرط ؛ بل يكفى له إرادته بالليل وقد وجدت فى الذى جن أو أغمى عليه فى النهار بعد ما نوى الصوم فى الليل ، ولم يأكل ولم يشرب نهاره كله ، فلا معنى لبطلان صومه ، فالحق أن مذهب أبى حنيفة أقوى ما يكون في الباب .

حكم الصبى إذا بلغ والكافر إذا أسلم فى بعض رمضان : واختلف الفقهاء فى الصبي يبلغ في بعض رمضان أو الكافر يسلم ، فقال أبو حنيفة ، وأبو يوسف، ومحمد ، وزفر ، ومالك بن أنس فى الموطا ، وعبيد بن الحسن ، والليث ، والشافعى : يصومان ما بقى وليس عليهما قضاء ما مضى ، ولا قضاء اليوم الذى كان فيه البلوغ أو الإسلام . وقال ابن وهب عن مالك : أحب إلى أن يقضيه وقال الأوزاعى فى الغلام إذا احتلم فى النصف من رمضان: إنه يقضى ما مضى منه؛ فإنه كان يطيق الصوم وقال فى الكافر إذ أسلم : لا قضاء عليه فيما مضى .

وقال أصحابنا : يستحب لهما الإمساك عما يمسك عنه الصائم فى اليوم الذى كان فيه الاحتلام أو الإسلام . قد بينا معنى قوله تعالى : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » وأن كونه من أهل التكليف شرط فى لزومه (لأن الخطاب للمكلفين) والصبى لم يكن من أهل التكليف قبل البلوغ ، وغير جائز إلزامه حكمه . وأيضا الصغر ينافى صحة الصوم لأن الصغير لا يصح صومه (فرضا بل تطوعا) وإنما يؤمر به على وجه التعليم ، وليعتاده ، ويمرن عليه ، ألا ترى أنه إذا بلغ لم يلزمه قضاء الصلوة المتروكة ، ولا قضاء الصيام المتروك في حال الصغر ؟ فدل ذلك على أنه غير جائز إلزامه القضاء فيما تركه فى حال الصغر . ولو جاز إلزامه قضاء ما مضى من الشهر لجاز إلزامه قضاء الصوم للعام الماضى إذا كان يطيقه ، فلما اتفق المسلمون على سقوط القضاء للسنة الماضية مع إطاقته للصوم وجب أن يكون ذلك حكمه فى الشهر الذى أدرك فى بعضه ؛ وأما الكافر فهو في حكم الصبى من هذا الوجه، لاستحالة تكليفه للصوم إلا على شرط تقديم الإيمان ومنافاة الكفر لصحة الصوم ، فأشبه الصبى. وليسا كالمجنون الذى يفيق فى بعض الشهر فى إلزامه القضاء لما مضى من الشهر ، لأن المجنون لا ينافى صحة الصوم بدلالة أن من جن فى صيامه لم يبطل صومه والكفر ينافيها ، فأشبه الصغير من هذا الوجه . وإنما قال أصحابنا : يمسك المسلم فى بعض رمضان والصبى المدرك فيه بقية يومهما عن الأكل والشرب من قبل أنه قد طرأ عليهما وهما مفطران حال لو كانت موجودة فى أول النهار كانا مأمورين بالصيام، فواجب أن يكونا مأمورين بالإمساك فى مثله إذا كانا مفطرين (فيه دلالة على وجوب الإمساك عليهما ، وعلى من مثلهما ، بخلاف مامر أنه يستحب لهما الإمساك . وكلام صاحب الهداية مشعر بالوجوب) .

أصل حكم الإمساك للمفطر فى رمضان : والأصل فيه ما روى عن النبي ﷺ أنه بعث إلى أهل العوالى يوم عاشوراء فقال: « من أكل فليمسك بقية يومه ، ومن لم يأكل فليصم » (متفق عليه) . أمرهم بالإمساك مع كونهم مفطرين ، لأنهم لو لم يكونوا أكلوا لأمروا بالصيام ، فاعتبرنا بذلك كل حال

تطرأ عليه في بعض النهار وهو مفطر بما لو كانت موجودة فى أوله كيف كان يكون حكمه ؟ فإن كان مما يلزمه بها الصوم أمر بالإمساك، وإن كان مما لا يلزمه لم يؤمر به . ومن أجل ذلك قالوا فى الحائض إذا طهرت فى بعض النهار، والمسافر إذا قدم وقد أفطر فى سفره : إنهما مأموران بالإمساك ؛ إذ لو كانت حال الطهر والإقامة موجودة فى أول النهار كانا مأمورين بالصيام . وقالوا: لو حاضت فى بعض النهار لم تؤمر بالإمساك ، إذ الحيض لو كان موجودا فى أول النهار تؤمر بالصيام. وليس ما قدمناه علة للإفطار ولا للصوم ؛ وإنما هو علة لإمساك المفطر . فأما إباحة الفطر وحظره فله شرط آخر غير ما ذكرنا فلا يرد عليه من كان مقيما فى أول النهار ثم سافر ليس له أن يفطر كما سيأتى، فافهم انتهى ملخصا من الأحكام للجصاص (١ : ١٨) .

الجواب عن إيراد الموفق فى المغنى : وأورد عليه الموفق فى المغنى أن صوم عاشوراء لم يثبت وجوبه ، فإن معاوية رضى الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول : « هذا يوم عاشوراء ، ولم يكتب الله عليكم صيامه وأنا صائم ، فمن شاء فليصم ومن شاء فليفطر » متفق عليه. وإنما سمى الإمساك صياما تجوزا انتهى . قلت : حديث معاوية لا يدل على أنه لم يكن واجبا قط ، وغاية ما فيه أنه لم يكن واجبا حين سمعه يقول ذلك . وحديث إرسال النبى ﷺ إلى أهل العوالى يوم عاشوراء : « من كان أصبح صائما فليتم صومه ، ومن أصبح مفطرا فليتم بقية يومه، ومن لم يكن أكل فليصم » متفق عليه صريح فى الوجوب، لا سيا وقد رواه الجصاص من طريق شعبة عن قتادة عن عبد الرحمن بن سلمة عن عمه قال : « أتيت النبى ﷺ يوم عاشوراء فقال: « أصمتم يومكم هذا ؟ قالوا : لا ، قال : فأتموا يومكم هذا واقضوا » . فدل ذلك على أن صوم يوم عاشوراء كان فرضا ، ولذلك أمر بالقضاء من أكل . وروى مسلم عن جابر بن سمرة قال : « كان رسول الله ﷺ يأمرنا بالصيام يوم عاشوراء ويحثنا عليه ، ويتعاهدنا عنده، فلما فرض رمضان لم يأمرنا ولم ينهنا ، ولم يتعاهدنا عنده » .

وفى الجوهر النقى : قوله فى حديث معاوية : « فمن شاء منكم أن يصوم فليصم » هذا التخيير وقت إخباره ﷺ لا يدل على أنه لم يكن واجبا قبل ذلك . وكذا الكلام على حديث ابن عمر وقد أخرج البيهقى فى الباب السابق وعزاه إلى الصحيحين عن عائشة أن صوم عاشوراء كان واجبا، وأنه لما جاء الإسلام أخبرهم ﷺ بوجوبه ثم بنسخه انتهى (٤ : ٢٩) . فإن قيل : فرض صوم عاشوراء قد نسخ برمضان، فكيف يستدل بالمنسوخ؟: قلنا: نسخ وجوبه لا يوجب نسخ جميع أحكامه ، الاترى أن نسخ وجوب الوصية للوالدين والأقربين لا يستلزم نسخ جميع أحكامها من حرمة التبديل فيها، ووجوب إرشاد من جنف إلى الإثم فيها إلى العدل ؟ وكذلك نسخ التوجه إلى بيت المقدس لا يستلزم نسخ سائر أحكام القبلة فافهم .

الرد على من خص قوله تعالى: « أو على سفر » بمن أدرك رمضان مسافرا:

ومن الناس من احتج بقوله تعالى : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » على أن من طرأ عليه شهر رمضان وهو مقيم ثم سافر فغير جائز له الإفطار ، لأنه قد شهر الشهر فعليه إكمال صومه بمقتضى ظاهر اللفظ . يروى ذلك عن (١) على كرم الله وجهه ، وعن عبيدة ، وأبى مجلز وقال ابن عباس، والحسن ، وسعيد بن المسيب، وإبراهيم ، والشعبى : إن شاء أفطر إذا سافر . وهو قول فقهاء الأمصار ، قالوا: معناه إلزام فرض الصوم فى حال كونه مقيما ، لأنه قد بين حكم المسافر عقيب ذلك بقوله: « ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر » ولم يفرق بين من كان مقيما فى أول الشهر ثم سافر ، وبين من كان مسافرا فى ابتدائه . وأيضا لو كان المعنى فيه ما ذكروا لوجب أن يجوز لمن كان مسافرا فى أول الشهر ثم أقام أن يفطر ، لقوله : « ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر » وقد

---

(١) قال ابن كثير: وهذا القول غريب نقله ابن حزم فى المحله عن جماعة من الصحابة والتابعين ، وفيما حكاه عنهم نظروا . والله أعلم (١ : ٢١٧) .

كان هذا مسافرا . وكذلك من كان مريضا فى أول الشهر ثم برئ وجب أن يجوز له الإفطار بقضية طاهرة إذ قد حصل له اسم المسافر والمريض . فلما لم يكن قوله : « ومن كان مريضا أو على سفر فعـدة من أيام أخر » مانعا من لزوم صومه إذا أقام أو برئ فى بعض الشهر ، وكان هـذا الحكم مقصورا على حال بقاء السفر والمرض ، كذلك قوله : « فمن شهد منكم الشهر » مقصور على حال بقاء الإقامة . وقد نقل أهل السير وغيرهم إنشاء النبى ﷺ السفر فى رمضان فى عام الفتح ، وصومه فى ذلك السفر وإفطاره بعد صومه وأمره الناس بالإفطار مع آثار مستفيضة وهى مشهورة غير محتاجة إلى ذكر الأسانيد . قاله الجصاص (١ : ١٨٩) .

وقال الموفق فى المغنى : ثم لا يخلوا المسافر من ثلاثة أحوال أحدها أن يدخل عليه شهر رمضان فى السفر خلاف فى إباحة الفطر له فيما نعلم . الثانى أن يسافر فى أثناء الشهر ليلا فله الفطر فى صبيحة الليلة التى يخرج فيها وما بعدها فى قول عامة أهل العلم . وقال عبيدة السلمانى وأبو مجلز وسويد بن غفلة : لا يفطر من سافر بعد دخول الشهر ، لقوله تعالى : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » وهذا شاهد ـ ثم أجاب بـه الجصاص . قال ـ : والثالث أن يسافر فى أثناء يوم من رمضان ، وسيأتى ذكر ذلك إن شاء الله تعالى انتهى (٣ : ١٨) .

من سافر فى أثناء يوم من رمضان فليس له فطر ذلك اليوم: قال : وإذ سافر فى أثناء يوم من رمضان فهل له فطر ذلك اليوم؟ فيه روايتان أصحهما جواز الفطر ، وهو قول عمرو بن شرحبيل ، والشعبى ، وإسحاق ، وداؤد ، وابن المنذر . والثانية لا يباح له فطر ذلك اليوم ، وهو قول مكحول ، والزهرى ويحيى الأنصارى ، ومالك ، والأوزاعى ، والشافعى ، وأصحـاب الرأى . لأن الصوم عبادة تختلف بالحضر والسفر ، فإذا اجتمعا فيه غلب حكم الحضر كالصلاة . قال : ولنا ما روى عبيد بن جبير قال : « ركبت مع أبى بصرة الغفـارى فى سفينة من الفسطاط فى شهر رمضان فدفع ، ثم قرب غداءه ، فلم يجاوز البيوت حتى دعا بالسفرة ثم

قال : اقترب . قلت ألست ترى البيوت ؟ قال أبو بصرة : أترغب عن سنة رسول الله ﷺ ؟ » رواه أبو داوٗد . وعن محمد بن كعب قال : « أتيت أنس بن مالك فى رمضان وهو يريد سفرا وقد رحلت له راحلته ولبس ثياب السفر ، فدعا بطعام فأكل، فقلت له: سنة ؟ فقال سنة ثم ركب » رواه الترمذى وقال : حديث حسن . ولأنه أحد الأمرين المنصوص عليهما فى إباحة الفطر ، فإذا وجد فى أثناء النهار أباحه كالمرض . ولا يباح له الفطر حتى يخلف البيوت وراء ظهره ويخرج من بين بنيانها . وقال الحسن : يفطر فى بيته إن شاء يوم يريد الخروج . وروى نحوه عن عطاء . قال ابن عبد البر قول الحسن قول شاذ ، وقد روى عنه خلافه انتهى .

قلت : أثر أبى بصرة حجة الحسن أيضا كأثر انس رضى الله عنهما ، فإن أبا بصرة دعا بالسفرة ولم يجاوز البيوت وأحمد لا يقول بجواز ذلك . وأثر أنس صريح فى الإفطار فى البيت قبل الخروج، وتأويله بأنه كان برزمن البلد خارجا منه فأتاه محمد بن كعب فى ذلك المنزل زيادة من غير دليل . وقياس السفر على المرض مع الفارق ، فالسفر لا يشبه المرض ؛ لأن السفر من فعله وهو الذى ينشئه باختياره . والمرض شئ يحدث عليه لا باختياره ، فهو يعذر فيه ولا يعذر فى السفر الذى هو فعل نفسه . ولو كان فى الصلوة مرض كان له أن يصلى قاعدا ، ولو صلى فى فناء البلد وهو مقيم ثم نوى السفر وهو فى الصلوة لم يقصر . وأما قول الموفق: وقياسهم على الصلوة لا يصح فإن الصوم يفارق الصلوة، لأن الصلوة يلزم إتمامها بنيتها بخلاف الصوم انتهى (٣: ٢٠) . فهو عين النزاع ، فإن الصوم إتمامه عندنا بنية ولو أفطر لزمه قضاءه؛ لعموم قوله تعالى: « ولاتبطلوا أعمالكم » والصوم من العمل .

الجواب عن حجة الخصم : والجواب عن أثرى أبى بصرة وأنس رضى الله عنهما أنهما كانا لم ينويا الصوم فى يومهما هذا وأصبحا على عزيمة الفطر لأجل

السفر ، وإذا كان كذلك فلا بأس بالأكل فى البيت وداخل البلد . قال المحقق فى الفتح : واعلم أن إباحة الفطر للمسافر إذا لم ينو الصوم ، فإذا نواه ليلا وأصبح من غير أن ينقض عزيمته قبل الفجر أصبح صائما فلا يحل له الفطر فى ذلك اليوم ، ولو أفطر لا كفارة عليه . ولا يشكل عليه حديث كراع الغميم بناء على أن الصحيح أن فطره ﷺ عنده ليس فى اليوم الذى خرج فيه من المدينة ، لأنه مسافة بعيدة لا يصل إليها فى يوم واحد ، ولا شك أنه صوم يوم لم يكن فى أوله مقيما ، غير أنه شرع فى صوم الفرض وهو مسافر ثم أفطر . ولا مخلص إلا بتجويز كونه عليه الصلوة والسلام علم من نفسه بلوغ الجهد المبيح لفطر المقيم ونحوه ممن تعين عليه الصوم وخشى الهلاك انتهى ملخصا (٢ : ٢٨٤) . والأقرب أنه أفطر وأمر الناس بالفطر للتقوى على العدو ولبيان جواز الفطر لمصلحة الجهاد ، ولا نزاع فيه ، والله تعالى أعلم .

لا يجب نية صوم رمضان من الليل وله أن ينويه فى النهار بعد الفجر إلى الزوال : قال الجصاص : وقد حوى قوله تعالى : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » أحكاما أخر غير ما ذكرنا . منها دلالته على أن من استبان له بعد ما أصبح أنه من رمضان فعليه أن يبتدئ صومه ، لأن الآية لم تفرق بين من علمه من الليل أو فى بعض النهار ، وهى عامة فى الحالين جميعا ؛ فاقتضى ذلك جواز ترك نية صوم رمضان من الليل وكذلك المغمى عليه والمجنون إذا أفاقا فى بعض النهار ولم يتقدم لهما نية الصوم من الليل فواجب عليهما أن يبتدأ الصيام فى ذلك الوقت ، لأنهما قد شهدا الشهر ، وقد جعل الله شهود الشهر شرطا للزوم الصوم انتهى (١ : ١٨٧) .

وذهب مالك والشافعى وأحمد إلى اشتراط النية من الليل ، فمن نوى بعد الفجر لم يجزئه . واحتجوا بحديث حفصة مرفوعا « من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له » أخرجه النسائى وأبوداؤد والترمذى . وروى الدارقطنى بإسناده

عن عمرة عن عائشة مرفوعا «من لم يبيت الصيام قبل طلوع الفجر فلا صيام له» وقال : إسناده كلهم ثقات . وقال فى الحديث حفصة : رفعه عبد الله بن أبى بكر عن الزهرى وهو من الثقات الرفعاء انتهى .

الجواب عن حجة الخصم : قلنا هذا عام قد خص منه البعض ، وهو صوم التطوع فقد ثبت عن النبى ﷺ أنه كان يبتدئ صوم التطوع فى بعض النهار ، واتفق الفقهاء على تلقى هذا الخبر بالقبول واستعمالهم له (قاله الجصاص ١ : ٢٠٠) . وفيه رد على الموفق حيث ذكرفيه خلاف مالك) فلم يبق حجة فى إبطال صوم من لم ينو الصيام من الليل ، فأولناه بأنه محمول على نفى الفضيلة والكمال ، أو معناه لم ينو أنه صوم من الليل كما في الهداية . وأيضا فقد روى البخارى ومسلم وغيرهما عن سلمة بن الأكوع قال أمر النبى ﷺ رجلا من أسلم أن اذن فى الناس أن «من كان أكل فليصم بقية يومه ، ومن لم يكن أكل فليصم فإن اليوم يوم عاشوا» لم يقل : ومن لم يكن أكل فليصم بقية يومه ، فدل على أنه أراد بصوم الآكلين بقية يومهم مجرد الإمساك ، وبصوم من لم يأكل الصوم الشرعى . والحديث نص فى المقابلة ، فوجب الحمل في الأكل على الإمساك اللغوى وفى غير الأكل على الصوم الشرعى . ومن حملهما جميعا على الإمساك اللغوى فقد أبطل المقابلة ، وغير المعنى الذى مدلول الكلام صريحا ، فافهم . قال الطحاوى : فيه دليل على أن من تعين عليه صوم يوم ولم ينوه ليلاً إنه يجزئه نهارا ، قبل الزوال (زيلعى ١ : ٤٣٥) .

قلت : قيد قبل الزوال لا أثر له فى الحديث ؛ بل قياس متأيد بالأصول ، لأنه إذا نوى بعد الزوال يمضى معظم النهار من غير نية ، بخلاف الناوى قبل الزوال فإنه قد أدرك معظم العبادة . ولهذا تأثير في الأحكام ، بدليل أن من أدرك الإمام قبل الرفع من الركوع أدرك الركعة لإدراكه معظمها ، ولو أدركه بعد الرفع لم يكن مدركا لها . وبالجملة فللأكثر حكم الكل فى معظم الأحكام .

والله تعالى أعلم . وقد مر الجواب عن قول الخصم : إن وجوب صوم عاشوراء منسوخ ولا يصح القياس على المنسوخ ، فتذكر .

يجب النية من الليل فى صوم واجب غير مفروض فى وقت معين : وأما ما كان من الصوم الواجب فى الذمة غير مفروض فى وقت معين فإنه لا يجوز ترك النية فيه من الليل . والأصل فيه حديث حفصة الذى ذكرناه . وكان عمومه يقتضى إيجاد النية من الليل لسائر ضروب الصوم ، إلا أنه لما قامت الدلالة فى الصوم المستحق العين وصوم التطوع سلمناه للدلالة له ، وخصصناه من الجملة ، وبقى حكم اللفظ فيما عداه . قاله الجصاص (١ : ٢٠٠)

قال : وفي الآية حكم آخر تدل أيضا على أن من نوى بصيامه فى شهر رمضان تطوعا أو عن فرض آخر إنه مجزئ عن رمضان ، لأن الأمر بفعل الصوم فيه ورد مطلقا ، غير مقيد بوصف ولا مخصوص بشرط نية الفرض ، فعلى أى وجه صام فقد قضى عهدة الآية ، وليس عليه غيره انتهى (١ : ١٨٧) .

اختلاف العلماء فى المسافر يصوم رمضان عن وجب غيره : واختلف فى المسافر يصوم رمضان عن واجب غيره ، فقال أبوحنيفة : هو عما نوى . فإن صامه تطوعا فعنه روايتان إحداهما أنه عن رمضان ، والأخرى أنه تطوع . وقال أبويوسف ومحمد : هو عن رمضان فى الوجهين جميعا . وقال أصحابنا جميعا في المقيم إذا نوى بصيامه واجبا غيره أو تطوعا : إنه عن رمضان ويجزئه . وقال الثورى والأوزاعى فى امرأة صامت رمضان تطوعا فإذا هو من شهر رمضان : أجزأها وقالا : من صام فى الأرض العدو تطوعا وهو لا يعلم أنه رمضان أجزأ عنه . وقال مالك والليث : من صام فى أول يوم من رمضان وهو لا يعلم أنه رمضان لم يجزه . وقال الشافعى : ليس لأحد أن يصوم دينا ولا قضاء لغيره فى رمضان ، فإن فعل لم يجزه لرمضان ولا لغيره .

قلت : أما حكم المقيم إذا نوى واجبا آخر أو تطوعا أنه يكون عن رمضان

لا عن غيره ، فقد مر مع دليله . وهو حجة على مالك ، والليث ، والشافعى . وأما المسافر إذا صام رمضان عن واجب عليه فإنما أجاز ذلك أبوحنيفة عما نوى ، لأن فعل الصوم غير مستحق عليه فى هذه الحال . وهو مخير بين فعله وتركه ، فأشبه سائر الأيام . وعلى هذا ينبغى أنه متى نواه تطوعا أن يكون تطوعا ، كما فى رواية عنه ، وهى أقيس الروايتين . ولا يرد عليه المريض المقيم ينوى واجبا آخر أو تطوعا فى رمضان ، لأنه ليس بمخير بين الصوم وتركه من غير ضرر يلحقه ، فلا يجوز له الفطر إلا مع خشية زيادة العلة والضرر اللاحق بالصوم ، فلا يخلو إما لا يضره الصوم فعليه فعله ، أو يضره فغير جائز له الصوم من غير تخيير . فمتى صامه وقع عن الفرض لزوال المعنى المبيح للفطر ، وصار بمنزلة الصحيح ، فأجزى عن صوم الشهر على أى وجه صامه . والله أعلم . انتهى ملخصا من الأحكام للجصاص (١ : ٢٢٠) .

ترجيح قول الصاحبين على قول الإمام فى هذه المسئلة : وقد اختلفت الروايات عن أبى حنيفة رحمه الله فى بعضها الفرق بين المسافر والمريض — صححه شمس الأئمة الحلوانى فى المبسوط — وفى بعضها التسوية بينهما ، رواه الكرخى كما فى فتح القدير ، والراجح عندنا قول صاحبيه . لأن قوله تعالى : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » بإطلاقه يقتضى فعل الصوم فيه مطلقا كما مر . وقوله تعالى : « ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر » فيه إضمار أى : فأفطر فعليه عدة من أيام أخر ، فلا يكون عليهما عدة من أيام أخر إذا لم يفطر . أو مقتضاه وقوع صومهما فيه عن رمضان لا عن غيره ، وإلا لزم عليهما العدة مع الصوم ، وفيه إبطال للمضمر وتصحيح لقول من أوجب على المسافر القضاء إذا صام فى السفر ، وقد مر إبطاله فتذكر .

فهذ الذى حضرنا من ذكر فوائد قوله تعالى : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » ولا ندفع أن يكون فيه عدة فوائد غيرها لم يحط علمنا بها ، وعسى

أن تقف عليها فى وقت غيره أو يستنبطها غيرنا . ولله الحمد على ما علم وفهم .

تعين مقدار الفدية فى الصوم : فائـــدة : روى البيهقى من طريق يزيد بن هارون أنبأ شريك عن محمد بن عبد الرحمن بن أبى ليلى عن نافع عن ابن عمر عن النبي ﷺ فى الذى يموت وعليــه رمضان ولم يقضه قال : « يطعم عنه لكل يوم نصف صاع من بر » . قال البيهقى : هذا خطأ من وجهين : أحدهما رفعه الحديث إلى النبي ﷺ ، وإنما هو من قول ابن عمر . وآخر قوله : « نصف صاع » وإنما قال ابن عمر : « مدا من حنطة » وروى عن وجه آخر عن ابن أبى ليلى ، ليس فيه ذكر الصاع . ثم أخرجه من حديث أشعث بن سوار عن محمد عن نافع عن ابن عمر انتهى . ورد عليه فى الجوهر النقى وقال : فهم البيهقى أن محمداً الــذى روى عنه أشعث هذا الحديث هو ابن أبى ليلى ، وكـذا صرح الترمذى به . وقـد أخرج ابن ماجه هذا الحديث فى سننه (ص ١٢٧) بسند صحيح عن أشعث عن محمد بن سيرين عن نافع عن ابن عمر مرفوعا ، فإن صح هذا فقد تابع ابن سيرين ابن أبى ليلى على رفعه ، فلقائل أن يمنع الوقف انتهى (٤ : ٤٥٤) .

قلت : وأيضا فابن أبى ليلى حسن الحديث كما مر غير مرة ، وقـــد زاد الرفع - وهى زيادة تقبل من الثقة - فلا بد من ترجيح الرفع . وأما أنـه قال : « نصف صاع » وإنما قال ابن عمر : « مدا من حنطة » ففيـه أنه تعالى قال : « فدية طعام مسكين » وطعام المسكين لا يكون هـذا القدر . أليس قــد قال الله تعالى فى إطعام اليمين : « إطعام عشرة مساكين » أفليس يطعم كل مسكين بنصف صاع من بربصاع رسول الله ﷺ أو يشبع مرتين لغدائه وعشائه ؟ فكذلك ينبغى أن يكون هذا ، ينبغى أن يطعم ما يشبعه لغدائـه وعشائـه ، أو يعطى نصف صاع من بر ، أو صاع من تمر ، أو شعير . قالـه محمـد بن الحسن الإمام فى الحجج له (ص ١٠٦) . فهذا مما يرجح رواية ابن أبى ليلى على رواية غيره . والله تعالى أعلم .

قال الله تعالى : « ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدة »

جواز قضاء رمضان متفرقا : قال الجصاص : قد دل ذلك على جواز قضاء رمضان متفرقا من ثلاثة أوجه أحدها : إن قوله « فعدة من أيام أخر » قد أوجب القضاء فى أيام منكورة غير معينة ، وذلك يقتضى جواز قضائه متفرقا إن شاء أو متتابعا . ومن شرط فيه التتابع فقد خالف ظاهر الآية ، لإيجابه صفة زائدة غير مذكورة فى اللفظ ، وغير جائز الزيادة فى النص إلا بنص مثله . ألا ترى أنه لما أطلق الصوم فى ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجع لم يلزمه التتابع ؟ إذ هو غير مذكور فيه ولتخصيصه القضاء فى أيام معينة ، وغير جائز تخصيص العموم إلا بدلالة . والثانى قوله تعالى : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » فكل ما كان أيسر عليه فقد اقتضى الظاهر جواز فعله ، وفى إيجاب التتابع نفى اليسر وإثبات العسر ، وذلك منتف بظاهر الآية . والوجه الثالث قوله تعالى : « ولتكملو العدة » يعنى - والله أعلم - قضاء عدد الأيام التى أفطر فيها . وكذلك روى عن الضحاك وعبد الله بن زيد بن أسلم ، فأخبر الله أن الذى يريده منا إكمال عدد ما أفطر ، فغير سائغ لأحد أن يشترط فيه غير هذا المعنى ، لما فيه من الزيادة فى حكم الآية ، وقد بينا بطلان ذلك فى مواضع .

وقد اختلف السلف فى ذلك فروى عن ابن عباس (١) ، ومعاذ بن جبل ، وأبى عبيدة بن الجراح ، وأنس بن مالك ، وأبى هريرة ، ومجاهد ، وطاوس ، وسعيد بن جبير ، وعطاء قالوا : « إن شئت قضيته متفرقا وإن شئت متتابعا ، فإن فرقته أجزأك » . وروى الحجاج عن أبى إسحق عن الحارث عن على قال : « اقض

---

(١) رواه البيهقى فى سننه عن هؤلاء الصحابة ، وعن رافع بن خديج ، وروى القولين عن على بن أبى طالب أيضا وقال : راويه الحارث ضعيف (٤ : ٢٥٩) .

رمضان متتابعا ، فإن فرقته أجزأك » . وروى الحجاج عن أبى إسحق عن الحارث عن على في قضاء رمضان قال : « لا يفرق » وجائز أن يكون ذلك على وجه الاستحباب وأنه إن فرق أجزأه كما رواه شريك . وروى الأعمش عن إبراهيم قال : كانوا يقولون : « قضاء رمضان متتابع » (محمول على الاستحباب) وروى مالك عن حميد بن قيس المكى قال : كنت أطوف مع مجاهد فسأله رجل من صيام : من أفطر فى رمضان أيتابع ؟ قلت : لا ، فضرب مجاهد فى صدرى وقال: إنها فى قراءة أبى « متتابعات » (قلنا : منسوخة بدليل ما روى الدارقطني بسنده عن عائشة رضى الله عنها نزلت : « فعـدة من أيام أخر متتابعات » فسقطت « متتابعات » . وقال : هـذا إسناد صحيح (١ : ٢٤٣) . ومعنى قولها : « فسقطت » أى نسخت ، ليس إلا ، فلعل أبيا لم يبلغه النسخ . والله تعالى أعلم . وقال عروة بن الزبير : يتابع . وقال أبو حنيفة ، وأبو يوسف ، ومحمد ، وزفر ، والأوزاعى ، والشافعى : إن شاء تابع ، وإن شاء فرق . وقال مالك ، والثورى ، والحسن بن صالح : يقضيه متتابعا أحب إلينا ، وإن فرق أجزاءه . فحصل من إجماع فقهاء الأمصار جواز قضائه متفرقا ، وقـد قدمنا ذكر دلالة الآية عليه انتهى .

قال ابن كثير : الرابعة القضاء هل يجب فيه التتابع أو يجوز فيه التفريق ؟ قولان ، أحدهما أنـه يجب التتابع لأن القضاء يحكى الأداء . والثانى لا يجب التتابع ، وهو قول جمهور السلف والخلف ، وعليه تثبت الدلائل . لأن التتابع إنما وجب فى الشهر لضرورة أدائه فى الشهر ، فأما بعد انقضاء رمضان فالمراد صيام أيام عدة ما أفطر ، ولهذا قال تعالى : « فعدة من أيام أخر » ثم قال تعالى : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » انتهى (١ : ٢١٧) .

وقـد روى البيهقى فى سننـه عن صالح بن كيسان مرسلا : قيـل : « يا رسول الله ، رجل كان عليه قضاء من رمضان فقضى يوما أو يومين منقطعين

أيجزئ عنه ؟ فقال رسول الله ﷺ : أرأيت لو كان عليه دين فقضاه درهما ودرهمين حتى يقضى دينه أترون ذمته برئت ؟ قال : نعم ، قال : يقضى عنه » . وقد قيل : عن موسى بن عقبة عن محمد بن المنكدر عن النبي ﷺ مرسلا . ثم أخرجه من طريق ابن أبي شيبة حدثنا يحيى بن سليم الطائفى عن موسى بن عقبة عنه وقال : إسناده حسن إلا أنه مرسل . ثم أخرج من طريق حبان بن هلال ثنا عبد الرحمن بن إبراهيم عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : « من كان عليه صوم رمضان فليسرده ولا يقطعه » . قال على : عبد الرحمن بن إبراهيم ضعيف . قال ابن التركمانى : الذى نقله ابن الجوزى والذهبي فى كتابه فى الضعفاء وكتابه الحمى بالميزان عن النسائى أنه قال فى عبد الرحمن هذا : ليس بالقوى (وهذا تليين هين) وفى تاريخ البخارى أنه ثقة . قال البخارى : قال حبان : ثنا عبد الرحمن بن إبراهيم ثقة . وقال ابن معين : ثقة . وقال ابن حنبل : ليس به بأس . وقال أبو زرعة : لا بأس به ، أحاديثه مستقيمة . وفي إسناد هذا الحديث عند الداارقطنى توثيقه . قال ابن القطان : فهو مختلف فيه ، والحديث من روايته حسن انتهى (٤ : ٢٥٩) .

قلت : قد ثبت أن الآية نزلت « فعدة من أيام أخر متتابعات » فسقطت « متتابعات » فالحديث بعد صحته أو حسنه محمول على ما قبل النسخ ، ومرسلا صالح بن كيسان ومحمد بن المنكدر على ما بعده .

مسئلة جواز تأخير قضاء رمضان: وقوله تعالى : « فعدة من أيام أخر » قد دل على جواز تأخير قضاء رمضان ، وعلى أن لا فدية عليه . لأنه أوجب العدة فى أيام غير معينة ، فجائزله أن يصوم أى وقت شاء ولافدية عليه ، لأن في إيجاب الفدية مع القضاء زيادة في النص ولا تجوز إلا بنص مثله ، وقد اتفقوا على أن تأخيره إلى آخر السنة لا يوجب الفدية (وإنما اختلفوا فيما إذا أخر القضاء إلى رمضان الثانى) ومعلوم أن قضاء العدة فى السنة الثانية واجب بالآية ، فغير جائز

أن يكون المراد فى بعض ما انتظمته الآية القضاء دون الفدية وفى بعضه القضاء والفدية ، مع دخولهما فيها على وجه واحد . ومن جهة أخرى أنه غير جائز إثبات الكفارات إلا من طريق التوقيف أو الاتفاق ، وذلك معدوم فيما وصفنا ، فلم يجز إثبات الفدية قياسا . وأيضا فإن الفدية ما قام مقام الشئ وأجزأ عنه ، فإنما يختص وجوبها بمن لا يجب عليه القضاء كالشيخ الكبير ومن مات مفرطا قبل أن يقضى ، فأما اجتماع الفدية والقضاء فممتنع على ما بينا فى باب الحامل والمرضع . قاله الجصاص (١ : ٢١١) .

وبالجملة : من كان عليه صوم رمضان فله تاخيره ما لم يدخل رمضان آخر ، لما روت عائشة رضى الله عنها قالت : « كان يكون على الصيام من شهر رمضان فلا أقضيه حتى يجئ شعبان » متفق عليه . وأما تأخيره إلى رمضان آخر فاختلفوا فيه فإن كان بعذر جاز ولا فدية عليه ، وإن كان من غير عذر فكذلك عندنا إلا أن بعض من ذهب منا إلى أن الأمر للفور قال : لا يجوز تأخيره إلى أن يدخل رمضان آخر ، لأن الأمر إذا كان غير موقت فهو على الفور عندهم ، وإذا كان كذلك فلو لم يكن قضاء رمضان موقتا بالسنة لما جاز له التأخير عن ثانى يوم الفطر (١) ، وإذا جاز له التأخير عن أول أوقات الإمكان ثبت أن تأخيره موقت بمضى السنة . قاله الجصاص (١ : ٢١٠) . وفيه نظر ، لأن جواز التأخير عن أول أوقات الإمكان لا يستلزم توقيته بمضى السنة بل يجوز أن يكون موقتا بالعمر .

لا فدية على من أخر قضاء رمضان إلى رمضان ثان أو ثالث : واتفق أصحابنا على أنه لا فدية عليه ولو أخره سنين . وقال مالك، والثورى، والأوزاعى، والشافعى ، وأحمد ، وإسحق : إن عليه الفدية مع القضاء . قالوا : يروى ذلك

(١) وذهب داؤد الظاهرى إلى وجوب المتابعة فى قضاء رمضان ، فلايجوز عنده التأخير عن ثانى يوم الفطر، وسيأتى ذكر مناظرة بينة وبين على بن موسى القمى فى ذلك .

عن ابن عباس ، وابن عمر ، وأبي هريرة ، ومجاهد ، وسعيد بن جبير . فهذا قول من سمينا من الصحابة ولم يرو عن غيرهم خلافهم . وروى مسندا من طريق ضعيف ، كذا في الشرح الكبير لابن قدامة (١ : ٨١) .

الجواب عن حجة الخصم : قلت : لم يثبت في ذلك عن النبي ﷺ شيء ، والبراءة الأصلية قاضية بعدم وجوب الاشتغال بالأحكام التكليفية حتى يقول الدليل الناقل عنها ، ولا دليل ههنا ، فالظاهر عدم وجوب الفدية . قد اختلف القائلون بوجوب الفدية هل يسقط بها القضاء أم لا ؟ فذهب الأكثر منهم إلى أنه لا يسقط. وقال ابن عباس، وابن عمر ، وقتادة ، وسعيد بن المسيب : إنه يسقط . كذا في النيل، وانعقد الإجماع على وجوب القضاء، وظاهر الآية بعمومه يقتضي أن تأخير القضاء ليس بمقيد إلى مجيئ رمضان آخر. وتأخير عائشة إلى شعبان لم يكن لعدم جواز التأخير عن رمضان الثاني ؛ وإنما كان لأنه عليه الصلوة والسلام كان يستمتع بها وكان في شعبان يشتغل بالصوم فتشتغل هي بالقضاء وفي غير رمضان تتفرغ للخدمة ، فالذي روى عن الصحابة محمول على الاستحباب دون الوجوب . كما ذهب بعضهم إلى الفدية فيما إذا وطئ امرأته حائضا ، وهو محمول على الاستحباب ، فكذا ههنا . وفي الاستذكار : قال داؤد من أوجب الفدية على من أخر القضاء حتى دخل رمضان آخر ليس معه حجة من كتاب ولا سنة ولا إجماع . كذا في الجوهر النقي (٤ : ٢٥٢) . وفي المحلى لابن حزم : روينا عن ابن عمر أيضا : يهدي مكان كل رمضان فرط في قضاء بدنة مقلدة . وروينا من طريق ابن مسعود : يصوم هذا ويقضي الأول ، ولم يذكر طعاما . وهو قول إبراهيم النخعي والحسن انتهى (٦ : ٢٦١) فبطل قولهم : إن هذا قول من سمينا من الصحابة ، ولم يرو عن غيرهم خلافهم . فهلا قالوا كقول ابن عمر في البدنتين ، أو كقول ابن مسعود في وجوب القضاء فقط ؟

قالوا : ولأن تأخير صوم رمضان إذا لم يوجب القضاء أوجب الفدية كالشيخ الكبير . قلنا: من وجبت عليه الفدية لا يجب عليه القضاء كالشيخ الكبير ،

فإن الجمع بين الأصل والبدل لا يجوز . فإن قيل: التأخير تفريط وهو يوجب الفدية، ولو لم يكن مفرطا بالتأخير لما لزمته الفدية إذ مات قبل مضى السنة أو بعده ولم يقضه . قيل له: ليس لزوم الفدية عليهما للتفريط لأن الشيخ الكبير يلزمه الفدية مع عدم التفريط . فإن قيل : لما كان الأمر للفور عند الكرخي ومن وافقه كان التأخير إلى العام القابل منهيا عنه ، فوجب أن يجعل مفرطا بذلك ، فيلزمه الفدية ، كما لو مات قبل أن يقضيه لزمته الفدية بالتفريط قيل له : إن التفريط لا يلزمه الفدية ؛ وإنما الذي يلزمه الفدية فوات القضاء بعد الإمكان بالموت . ألا ترى أنه لو أكل فى رمضان متعمدا كان مفرطا ، وإذا قضاه فى تلك السنة لم تلزمه الفدية عند الجميع ؟ فدل ذلك على أن حصول التفريط منه ليس بعلة لإيجاب الفدية .

مناظرة عجيبة بين داؤد الظاهرى وعلى بن موسى القمى: فائدة: حكى على بن موسى القمى أن داؤد الإصفهانى (إمام أهل الظاهر) قال: يجب على من أفطر يوما من رمضان لعذر أن يصوم الثانى من شوال، فإن ترك صيامه فقد أثم وفرط. فخرج بذلك عن اتفاق السلف والخلف معا ، وعن ظاهر قوله تعالى :« فعدة من أيام أخر » وقوله: « ولتكملوا العدة » . وخالف السنن التى روينا عن النبي ﷺ فى ذلك. قال على بن موسى : سألته يوما فقلت له : لم قلت ذلك ؟ قال: لأنه إن لم يصم اليوم الثانى من شوال فمات فكل أهل العلم يقولون: إنه آثم مفرط، فدل ذلك على أن عليه أن يصوم ذلك اليوم؛ لأنه لوكان موسعا له أن يصومه بعد ذلك ما لزمه التفريط إن مات من ليلة . قال : فقلت له : ما تقول فى رجل وجب عليه عتق رقبة فوجد رقبة تباع بثمن موافق هل أن يتعداها ويشترى غيرها ؟ فقال : لا ، فقلت له : لم ؟ قال: لأن الفرض عليه أن يعتق أول رقبة يجدها ، فإذا وجد رقبة لزمه الفرض فيها، وإذا لزمه الفرض فيها لم يجزه غيرها إذا كان واجدا لها . فقلت : فإن اشترى رقبة غيرها فأعتقها وهو واجد للأولى ؟ فقال : لا يجزيه ذلك . قلت : فإن كان عنده رقبةفوجب عليه عتق رقبة هل يجزيه أن يشترى غيرها ؟ قال : لا . فقلت: لأن العتق صار عليه فيها؟ فقال نعم . قلت: فما تقول إن مات هل يبطل عنه

العتق؟ فقال: لا؛ بل عليه أن يعتق غيرها، لأن هذا إجماع فقلت، وكذلك من وجب عليه رقبة وعنده رقبة، بالإجماع له أن يعتق غيرها. فقال: عمن تحكى هذا الإجماع؟ فقلت له: وعمن تحكى أنت الإجماع الأول؟ فقال: الإجماع لا يحكى، فقلت: والإجماع الثانى أيضا لا يحكى، وانقطع.

قال الجصاص: وجميع ما قاله داود من تعيين فرض القضاء باليوم الثانى من شوال، وأن من وجب عليه رقبة فوجدها أنه لا يتعداها إلى غيرها خلاف إجماع المسلمين كلهم. وأما ادعاءه على أهل العلم بأنهم يجعلونه مفرطا إذا مات وقد أخره عن اليوم الثانى فليس كما ادعى؛ فإن من جعل له التأخير إلى آخر السنة لا يجعله مفرطا إذا مات، لأن السنة كلها إلى أن يجيء رمضان ثان وقت القضاء موسع له في التأخير (وقد مر أن لزوم الفدية عليه ليس علما للتفريط كالشيخ الكبير).

الرد على قول داود: الإجماع لا يحكى: وقول داود: «الإجماع لا يحكى» خطأ، فإن الإجماع يحكى كما تحكى النصوص وكما يحكى الاختلاف. فإن أراد بذلك أن كل واحد من المجمعين لا يحتاج إلى حكاية أقاويلهم بعد أن ينتشر القول عن جماعة منهم ـ وهم حضور يسمعون ولا يخالفون ـ فإن ذلك على ما قال، ومع ذلك لا يجوز إطلاق القول بأن الإجماع لا يحكى فإن من الإجماع ما يحكى أقاويل جماعتهم فيكون ما يحكيه من إجماعهم صحيحة، ومنه ما يحكى أقاويل جماعة منهم منتشرة مستفيضة مع سماع الآخرين لها وترك إظهار المخالفة، فهذا أيضا إجماع يحكى. فهذان الضربان من إجماع الخاصة والفقهاء يحكيان جميعا. وإجماع آخر وهو ما تشترك فيه الخاصة والعامة كإجماعهم على تحريم الزنا والربا، ووجوب الاغتسال من الجنابة والصلوات الخمس، ونحوها، فهذه أمور قد علم اتفاق المسلمين عليها وإن لم يحك عن كل واحد منهم بعينه اعتقاده والتدين به. فإن عنى هذا الضرب من الإجماع فقد يسوغ أن يقال: إن مثله لا يحكى (ولكن الإجماع الذى ذكره ليس من هذا الجنس كما هو ظاهر). وقد يجوز أن يقال: إن هذا

الضرب أيضا يحكى، لعلمنا بإجماع أهل الصلوة على اعتقاده والتدين به، فجائز أن يحكى عنهم اعتقادهم لذلك والتدين به وأنهم مجمعون عليه، كما إذا ظهرلنا إسلام رجل واعتقاده الإيمان فيحكى عنه أنه مسلم، قال الله تعالى: «فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار» انتهى (١:٢١٣).

وبالجملة فكل ما جاز علمه جاز حكايته. وإنما ذكرت هذه المناظرة ليكون الناظر على خبرة من حال أهل الظاهر أنهم ينكرون القياس ويرتكبون ما هو أشد منه وأشنع، وبالله التوفيق.

من أفطر رمضان كله قضى أياما معدودة لا شهرا بشهر : وفي الروح: واستدل بالآية على جواز القضاء متتابعا ومتفرقا، وأنه ليس على الفور - خلافا لداؤد - وعلى إن أفطر رمضان كله قضى أياما معدودة، فلو كان تاما لم يجزه شهر ناقص، أو ناقصا لم يلزمه شهر كامل، خلافا لمن خالف في الصورتين (٢ : ٥٠). ودليل ذلك أن الله تعالى لم يقل: فشهر من أيام اخر؛ وإنما قال: «فعدة من أيام أخر» فأوجب استيفاء عدد ما أفطر، فوجب اتباع ظاهر الآية، ولم يجز العدول عنها إلى معنى غير مذكور. ويدل عليه أيضا قوله تعالى: «ولتكملوا العدة» يعني العدد، فإذا كان الشهر الذي أفطر فيه ثلاثين فعليه إكمال عدده من غيره، ولو اقتصرا على شهر هو تسعة وعشرون لما كان مكملا للعدة. فثبت بذلك بطلان قول من اعتبر شهرا بشهر وأسقط اعتبار العدد انتهى. وهو الحسن بن صالح. واحتج بقوله ﷺ: «الشهر تسعة وعشرون، الشهر ثلاثون» فأى شهر أتى به فقد قضى ما عليه إذا كان قد ابتدأ القضاء من أول الشهر إلى آخره، لأنه شهر بشهر. وحكى بعض أصحاب مالك عنه نحو هذا، وذكر عنه أشهب مثل قول الجمهور كما ذكره الجصاص (١: ٢٢٠). ولعلهم قاسوه على عدة المتوفى عنها زوجها حيث تعتد بالأهلة، سواء كانت ثلاثين أو تسعة وعشرين. وهو قياس مع الفارق، فإن الله تعالى أمرها بأن

تتربص بنفسها أربعة أشهر وعشرا ، ولم يأمر من أفطر رمضان أن يقضي شهرا من أيام أخر ؛ وإنما أمره بإكمال العدة ، ولم يعتبر شهرا بشهر فافهم .

قال فى الروح : واحتج بها أيضا من قال : لا فدية مع القضاء ، وكذا من قال : إن المسافر إذا أقام والمريض إذا شفى أثناء النهار لم يلزمهما الإمساك بقيته . لأن الله تعالى إنما أوجب عدة من أيام أخروهما قد أفطرا فحكم الإفطار باق لهما ، ومن حكمه أن لا يجب أكثر من يوم . ولو أمرناه بالإمساك ثم القضاء لأوجبنا بدل اليوم أكثر منه ، ولا يخفى ما فيه انتهى (٢ : ٥٠) . ولعله أشار إلى أن الإمساك ليس بصوم وإنما هو تشبه به ، فليس هو من بدل اليوم في شيء ، ولا من الزيادة على النص ؛ وإنما هو إثبات أمر مستقل بنفسه مسكوت عنه في النص بدلالة الحديث فافهم .

قوله تعالى : « ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون »

دليل مشروعية التكبير فى عيد الفطر : قال ابن كثير : أخذ كثير من العلماء مشروعية التكبير في عيد الفطر من هذه الآية : « ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ماهداكم » حتى ذهب داوٗد بن على الإصبهانى الظاهرى إلى وجوبه فى عيد الفطر لظاهر الأمر فى قوله : « ولتكبروا الله على ما هداكم » ، وفى مقابلته مذهب أبي حنيفة أنه لا يشرع التكبير فى عيد الفطر ، والباقون على استحبابه على اختلاف فى تفاصيل بعض الفروع بينهم انتهى (ص : ٢١٨) .

قلت : مذهب أبى حنيفة أنه لا يشرع الجهر بالتكبير فى عيد الفطر فى الطريق وفى الجبانة : أى لا يسن ، وإلا فهو ذكر مشروع لا يمنع منه مانع . وقال ابن العربى فى الأحكام له : قال علماؤنا : معناه تكبروا إذا رأيتم الهلال ، ولا يزال التكبير مشروعا حتى تصلى صلاة العيد . وقد كان النبى ﷺ يكبر إذا رأى الهلال ويكبر فى العيد . فأما تكبيره إذا رأى الهلال فلم يثبت إلا أنه روى أبو داوٗد وغيره عن قتادة بلاغا عن النبى ﷺ حديثين متعارضين أحدهما : « أن

النبي ﷺ كان إذا رأى الهلال أعرض عنه » الثاني: أنه كان إذا رآه قال: « هلال خير ورشد! وآمنت بالذى خلقك - ثلاث مرات - ثم يقول: الحمد لله الذى ذهب بشهر كذا وجاء بشهر كذا ». قال القاضى : ولقد لكنه فما وجدت له طعما (إشارة إلى ضعف الحديث ووهنه) . ثم أخرج بسنده عن طلحة بن عبيد الله أن النبي ﷺ كان إذا رأى الهلال قال: « اللهم أهله علينا باليمن والإيمان والإسلام » . قال ابن سورة: حسن غريب . قال القاضى : وهو أشبه من المتقدم انتهى (١ : ٣٧) .

وأخرج ابن جرير بسند صحيح عن زيد بن أسلم يقول : « ولتكبروا الله على ما هداكم » قال : « إذا رأى الهلال فالتكبير من حين يرى الهلال حتى ينصرف الإمام فى الطريق والمسجد ، إلا أنه إذا حضر الإمام كف فلا يكبر إلا بتكبيره » وبسند صحيح عن سفيان يقول: « ولتكبروا الله على ما هداكم » قالنا : « بلغنا أنه التكبير يوم الفطر » . وبسند حسن عن ابن عباس كان يقول : « حق على المسلمين إذا نظروا إلى هلال شوال أن يكبروا الله حتى يفرغوا من عيدهم ، لأن الله تعالى ذكره يقول : « ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم » . قال ابن زيد : « ينبغى لهم إذا غدوا إلى المصلى كبروا ، فإذا جلسوا كبروا ، فإذا جاء الإمام صمتوا ، فإذا كبر الإمام كبروا ، ولا يكبرون إذا جاء الإمام إلا بتكبيره حتى إذا فرغ وانقضت الصلاة فقد انقضى العيد» . قال يونس: قال ابن وهب: قال عبد الرحمن بن زيد والجماعة : « عندنا على أن يغدو بالتكبير إلى المصلى » انتهى (٢ : ٩٢) .

وقال الجصاص بعد ذكر أثر ابن عباس هذا : وروى عن الزهرى عن النبي ﷺ أنه كان يكبر يوم الفطر إذا خرج إلى المصلى ، وإذا قضى الصلوة قطع التكبير (رواه أبوبكر النجاد وهو عند ابن أبى شيبة عن يزيد عن أبى ذئب عن الزهرى مرسلا ، كذا فى التلخيص الحبير . قلت : سند صحيح مرسل) . روى عن على ، وأبى قتادة، وابن عمر ، وسعيد بن المسيب ، وعروة، والقاسم،

وخارجة بن زيد ، ونافع بن جبير بن مطعم وغيرهم أنهم كانوا يكبرون يوم العيد إذا خرجوا إلى المصلى . وروى ابن أبي ذئب عن شعبة مولى ابن عباس قال : كنت أقود ابن عباس إلى المصلى فيسمع الناس يكبرون فيقول: ما شأن الناس أكبر الإمام؟ فأقول: لا ، فيقول: أمجانين الناس؟ (أدركنا مثل هذا اليوم مع النبي ﷺ فما كان أحد يكبر قبل الإمام . رواه ابن المنذر ، وظاهره الصحة كما في الإعلاء (٨: ٦٥) . فأنكر ابن عباس في هذا الخبر التكبير في طريق المصلى (جهرا) ، وهذا يدل على أن المراد عنده بالتكبير المذكور في الآية هو التكبير الذي يكبره الإمام في الخطبة مما يصلح أن يكبر الناس معه. وما روى عنه أنه « حق على المسلمين إذا نظروا إلى هلال شوال أن يكبروا حتى يفرغوا من عيدهم » فليس فيه دلالة على الجهر به وجائز أن يريد به تكبيرهم في أنفهسم (١ : ٢٢٤) .

وبالجملة فالتكبير عند رؤية الهلال لم يثبت فيه شيء عن رسول الله ﷺ ؛ الذي ثبت عنه في مرسل الزهري أنه كان يكبر يوم الفطر إذا خرج إلى المصلى، وهو الثابت عن ابن عمر أنه كان إذا خرج يوم الفطر ويوم الأضحى يكبر ويرفع صوته . رواه الدارقطني والبيهقي وصححه موقوفا ، وقال : قد روى مرفوعا وهو ضعيف . واختلف فقهاء الأمصار في ذلك، فروى المعلى عن أبي يوسف عن أبي حنيفة قال : يكبر الذي يذهب إلى العيد يوم الأضحى ويجهر بالتكبير، ولايكبر يوم الفطر. وقال أبو يوسف: يكبر في العيدين ، وقال عمرو : سألت محمدا عن التكبير في العيدين فقال : نعم يكبر ، وهو قولنا .

تحقيق مذهب أبي حنيفة في التكبير يوم الفطر : وقال الحسن بن زياد عن أبي حنيفة أن التكبير في العيدين ليس بواجب في الطريق ولا في المصلى ؛ وإنما التكبير الواجب في صلاة العيد. وذكر الطحاوي أن ابن أبي عمران كان يحكى عن أصحابنا جميعا أن السنة عندهم في يوم الفطر أن يكبروا في الطريق إلى المصلى حتى يأتون ، ولم نكن نعرف ما حكاه المعلى عنهم . وقال الأوزاعي ومالك : يكبر

في خروجه إلى المصلى فى العيدين جميعا . وقـال مالك : ويكبر في المصلى إلى أن يخرج الإمام فإذا خرج الإمام قطع التكبير . ولا يكبر إذا رجع . وقال الشافعى: أحب إظهار التكبير ليلـة الفطر وليلـة النحر ، وإذا غدوا إلى المصلى حتى يخرج الإمام . وقال فى موضع آخر : حتى يفتتح الإمام الصلوة .

ولما كان الظاهر من السياق اختصاص هذا التكبير بإكمال عدة رمضان وأولى الأشياء بـه إظهار لفظ التكبير ، ثم جائز أن يكون تكبيرا يفعله الإنسان فى نفسه عند رؤية هلال شوال، وجائز أن يكون المراد به ما تأوله كثير من السلف على أنه التكبير المفعول فى الخروج إلى المصلى ، وجائز أن يريد به تكبيرات العيد ، كل ذلك يحتمله اللفظ ولا دلالة فيه على بعض دون بعض ، فأيها فعل فقد قضى عهدة الآية . ولا خلاف بين الفقهاء أن إظهـار التكبير ليس بواجب ، ومن كبر فإنما فعله استحبابا ، ولا دلالة في اللفظ على الوجوب ، ومع ذلك فإنه متى فعل أوفى ما يسمى تكبيرا فقد وافق مقتضى الآية، إلا أن ما روى من ذلك عن النبى ﷺ وعن السلف من الصدر الأول والتـابعين في تكبيرهم يوم الفطر فى طريق المصلى يدل على أنه مراد الآية فالأظهر أن فعله مندوب إليه ومستحب لاحتما واجبا .

والـذى ذكره ابن أبى عمران هو أولى بمذهب أبى حنيفـة وسائر أصحابنا لما روى عن النبى ﷺ من طريق الزهرى وإن كان مرسلا وعن السلف ، فإن ذلك موافق لظاهر الآية إذ كانت تقتضى تحديد تكبير عند إكمال العدة ، والفطر أولى بذلك من الأضحى ، وإذا كان ذلك عنده مسنونـا فى الأضحى فالفطر كذلك ، لأن صلاتى العيد لا يختلفان فى حكم التكبير فيهما والخطبة بعدهما وسائر سننها ، فكذلك ينبغى أن تكون سنة التكبير فى الخروج إليهما. قاله الجصاص (١:٢٢٦) .

وفيه كمـا ترى ترجيح الجهر بـالتكبير فى طريق المصلى فى العيدين جميعا ، وهو الذى رجحته فى الإعلاء ؛ ولوحمل قوله « ولتكبروا الله على ما هداكم » على الوجوب كما هو في قرينه « ولتكملوا العدة » فإنه محمول على الوجوب اتفاقا

فنقول : المراد به التكبير فى صلاة العيد ، وهى التكبيرات الزوائد الست وهى واجبة عندنا ، وألحق بها التكبير عند الخروج إلى المصلى استحبابا ؛ لأنه لا دليل على وجوبه . وأما التكبير عند رؤية الهلال وفى ليلة الفطر فمشروع سرا لانتفاء ما يدل على الجهر به فافهم .

كل ما يضر بالإنسان ويجهده فإنه غير مكلف به : فائده : قوله تعالى « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » أصل فى أن كل ما يضر بالانسان ويجهده ، ويجلب له مرضا أو يزيد فى مرضه أنه غير مكلف به ، لأن ذلك خلاف اليسر . نحو من يقدر على المشى إلى الحج ولا يجد زادا وراحلة فقد دلت أنه غير مكلف به على هذا الوجه ، لمخالفته اليسر . وهودال أيضا على أن من فرط فى قضاء رمضان إلى القابل فلا فدية عليه ، لما فيه من إثبات العسر ونفى اليسر (قلت: فيه نظر ، فلو كان إيجاب الفدية من العسر لكان إيجاب صدقة الفطرونحوها من العسر أيضا ، ولاقائل به) . ويدل على أن سائر الفروض والنوافل إنما أمر بفعلها أو أبيحت له على شريطة نفى العسر والمشقة الشديدة . ويدل أيضا على أن له أن يقضى رمضان متفرقا ، لأنه ذكر ذلك عقيب قوله : « فعدة من أيام أخر » فاقتضى تخيير العبد فى القضاء . وأيضا فإن قضاءه متفرقا أولى بمعنى اليسر وأبعد من العسر وهو ينفى أيضا إيجاب التتابع ، لما فيه من العسر . ويدل على بطلان قول من أوجب القضاء على الفور ومنعه التاخير لأنه ينفى معنى اليسر ويثبت العسر انتهى من أحكام الجصاص (١ : ٢٢٣) .

فى الآية إرشاد إلى الاجتهاد فى الدعاء فى رمضان : فائدة : و في ذكره تعالى الآية الباعثة على الدعاء « وإذا سألك عبادى عنى فإنى قريب » متخللة بين أحكام الصيام إرشاد إلى الاجتهاد فى الدعاء فى رمضان وعند إكمال العدة ، بل وعند كل فطر ، كما رواه الطيالسى فى مسنده عن عبدالله بن عمرو قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « للصائم عند إفطاره دعوة مستجابة » فكان عبدالله بن عمرو إذا أفطر دعا أهله

وولده ودعا . وروى ابن ماجه فى سننه عنه قال : قال النبي ﷺ : « إن للصائم عند فطره دعوة ما ترد » . قال ابن أبي مليكة : سمعت عبدالله بن عمرو يقول " اذا أفطر : « اللهم إنى أسئلك برحمتك التي وسعت كل شئ أن تغفرلى » . وروى أحمد، والترمذى ، والنسائى ، و ابن ماجه عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : « ثلاثة لا ترد دعوتهم ، و ذكر فيهم الصائم حتى يفطر » . وعن كعب بن عجرة، وأبى هريرة، والحويرث « أن رسول الله ﷺ رقى المنبر فقال : آمين ، آمين ، آمين ، ثم قال : أتانى جبرئيل فقال : يا محمد ، من أدرك رمضان فلم يغفرله (١) فأبعده الله . فقلت آمين » الحديث رواه الحاكم و صححه ابن خزيمة وابن حبان فى صحيحهما . وروى البيهقى و ابن خزيمة وأبو الشيخ عن سلمان الفارسى فى خطبته ﷺ فى آخر يوم من شعبان فقال : « يا أيها الناس ، قد أظلكم شهر عظيم - وفيه - : واستكثروا فيه من أربع خصال ، خصلتين ترضون بهما ربكم : وخصلتين لاغناء بكم عنهما ، فأما الخصلتان اللتان ترضون بهما ربكم شهادة أن لا إله إلا الله وتستغفرونه، وأما الخصلتان اللتان لاغناء بكم لعنهما : فتسئلون الله الجنة وتعوذون به من النار » الحديث وفيه على بن زيد بن جدعان مختلف فيه ، كذا فى الترغيب ، وهو حسن الحديث .

ينبغى لعن الكفرة فى رمضان فى القنوت : وهذا هو محمل ما رواه مالك فى موطأه عن داوٗد بن الحصين أنه سمع الأعرج يقول : « ما أدركت الناس إلا وهم يلعنون الكفرة في رمضان » أى كانوا يقنتون فى رمضان للنوازل ويدعون على الكفار ، لكون رمضان من أفضل أوقات الإجابة ، والله أعلم وقد أخذ بذلك سيدى حكيم الأمة فقنت مرة فى رمضان فى الركعة الثانية من الفجر للنازلة التي نزلت بالمسلين ، فدعا على الكفار ولعنهم ، فاستجاب الله دعاءه ، فشتت شمل الكافرين والمشركين وخالف بين كلمتهم . وأخذ منه الشافعى ومن وافقه أن لايقنت في الوتر إلا في رمضان . ولادلالة فيه على ذلك كما بينته فى الإعلاء فليراجع . وبالجملة

(١) أى لم يستعمل أسباب المغفرة من التوبة والاستغفار والإقبال إلى الله ونحوه ١٢ ظ.

فللدعاء خصوصية برمضان فمن استكثر منه فيه فقد أخذ بالحظ الأوفى، وكان له عند الله زلفى. جعلنا الله منهم وفتح لنا أبواب الدعاء وأبواب الاجابة، وشرفنا بالقرب منه والرضا، ووقانا سخطه و عذابه آمين.

قال صاحب الروح: وفيه وعد الداعى بالإجابة فى الجملة على ما تشير إليه كلمة إذا، لا كليا (لأن ذلك إنما هو مدلول كلما). فلا حاجة إلى التقييد بالمشية، ولاإلى القول بأن إجابة الدعوة غير قضاء الحاجة - لأنها قوله سبحانه وتعالى: « لبيلك يا عبدى » وهو موعود موجود لكل مؤمن يدعو - ولا إلى تخصيص الدعوة بما ليس فيه إثم ولا قطيعة رحم، أوالداعى بالمطيع المخبت. نعم! كونه كذلك أرجى للإجابة لا سيما فى الأزمنة المخصوصة والأمكنة المعلومة والكيفية المشهورة. ومع هذا قد تتخلف الإجابة مطلقا، وقد تتخلف إلى بدل ففى الصحيح عن أبى سعيد مرفوعا « ما من مسلم يدعو بدعوة ليس فيها إثم ولاقطيعة رحم إلا أعطاه الله تعالى إحدى ثلث: إما أن يعجل له دعوته وإما أن يدخرله، وإما أن يكف عنه مثلها » انتهى (٢: ٥٥) قلت: دلالة الحصر المفهوم من الحديث ظاهرة فى أن دعاء المؤمن لا يرد ولايخلو من إحدى هذه الثلث فافهم.

تحقيق إجابة دعاء الكافر: واختلفو فى إجابة دعاء الكافر فقال بعضهم يستجاب لأن دعوة الداع مطلق وأعم من أن يكون الداعى مسلما أو كافرا، ولأن إبليس عليه اللعنة دعا الله تعالى وقال: « رب أنظرنى إلى يوم يبعثون » أى أمهلنى فى العمر إلى يوم القيامة فأجابه الله تعالى وقال: « إنك من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم » وهل هذا إلا إجابة؟ وبه أفتى البعض. وقال بعضهم: لايستجاب، وهوالأصح لقوله تعالى: - « وما دعاء الكافرين إلا فى ضلال » (فيه أن المراد دعاءهم يوم القيامة، بدليل ما فى السباق من قوله: « أولم تك تأتيكم رسلكم بالبينات قالوا بلى قالوا فادعوا » ودعوة الداع ليس بمطلق لقرينة السباق والسياق (الدالين على أن الخطاب للمسلمين خاصة وإبليس لا يستجاب له، لانه طلب الحيوة إلى يوم البعث وهو يوم النفخة

الثانية وكان مطلوبه أن لايذوق ألم الموت وشدته فرده الله تعالى وقال : « فإنك من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم » وهو النفخة الأولى أى نفخة الفزع دون ما طلبه من عدم الموت أصلا انتهى من التفسير الأحمدى ص ٤٨ قلت .

قد دلت الآيات والأحاديث على إجابة دعاء المضطر مطلقا مسلما كان أو كافرا، كقوله : « أم من يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الأرض الآية » والخطاب للكفار والمشركين ، فلابد من علمهم بأن الله يجيب المضطرين منهم، وقد ورد فى حديث أبى هريرة عندالطيالسى مرفوعا « دعوة المظلوم مستجابة وإن كان فاجرا » وفى حديث أنس عند أحمد « وإن كان كافرا » قال المنذرى والهيثمى: إسناده حسن، وأخرجه أحمد وابن حبان بلفظ : « ولوكان كافرا » انتهى (من نزل الأبرار ص ٤٦) .

قال الله تعالى: « أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نساءكم » إلى أخرالآية

هذه رخصة من الله تعالى للمسلمين ورفع لما كان عليه الأمر فى ابتداء الإسلام، فإنه كان إذا أفطر أحدهم إنما يحل له الأكل والشرب والجماع إلى صلاة العشاء اوينام قبل ذلك ، فمتى نام أوصلى العشاء حرم عليه الطعام والشراب والجماع إلى الليلة القابلة. وفى بعض الروايات إنما يحل له ذلك قبل أن ينام صلى العشاء أولم يصل . فوجدوا من ذلك مشقة كبيرة فربما كانت المرأة تنام قبل الرجل فيريدها فتقول: قدنمت وهو يقول: إنى لم أنم .

دليل جواز نسخ السنة بالكتاب : وفى هذه الأوامر دليل على جواز نسخ السنة بالكتاب بل على وقوعه ، بناء على القول بأن الحكم المنسوخ من حرمة الوقاع والأكل والشرب كانت ثابتة بالسنة وليس في القرآن ما يدل عليها ، و « أحل » أيضا يدل على ذلك . (ولقائل أن يقول: إن فى القرآن ما يدل عليها وهو قوله تعالى : « كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم » وكانت اليهود

والنصارى قد حرم عليهم الأكل والشرب والجماع بعد النوم في أى وقت ناموا من الليل) .

دليل صحة صوم الجنب : واستدل بالآية على صحة صوم الجنب ، لأنه يلزم من إباحة المباشرة إلى تبين الفجر إباحتها فى آخر جزء من أجزاء الليل متصل بالصبح ، فإذا وقعت كذلك أصبح الشخص جنبا ، فإن لم يصح صومه لما جازت المباشرة لأن الجنابة لازمة لها - ومنافي اللازم مناف للملزوم - وخالف فى ذلك بعضهم ومنع الصحة زاعما أن الغاية متعلقة بما عندها (وهو الأكل والشرب فقط) واحتج بآثار صح لدى المحدثين خلافها .

لو جامع قبل الفجر وخرج المنى بعده فسد الصوم : ولا يرد خروج المنى بعد الصبح بالجماع الحاصل قبله ، لأنه إنما يفسد الصوم لكونه مكمل الجماع فهو جماع واقع في الصبح ، وليس بلازم للجماع كالجنابة (فقد يكون بلا إنزال فى الإكسال وفى جماع الخصى فافهم) .

دليل استحباب السحور ووقته : وفى إباحته الأكل والشرب إلى طلوع الفجر دليل على استحباب السحور ، لأنه من باب الرخصة والأخذ بها محبوب (لا سيا وقد وردت بصيغة الأمر وأقله الاستحباب) . ولهذا وردت السنة الثابتة عن رسول الله ﷺ بالحث على السحور فى الصحيحين عن أنس قال : قال رسول الله ﷺ : « تسحروا فإن فى السحور بركة » . وعند مسلم عن عمرو بن العاص رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : « أن فصل ما بين صيامنا وصيام أهل الكتاب أكلة السحور » . وروى أحمد عن أبى سعيد مرفوعا : « السحور أكلة بركة فلا تدعوه ولو أن أحدكم تجرع (١) جرعة من ماء ، فإن

---

(١) وهل يحصل له أجر السحور بوطأ زوجته قبل الفجر من غير أن يأكل أو يشرب ؟ لم أره صريحا ، وينبغى أن يحصل له ذلك عند من حعل قوله :

الله وملائكته يصلون على المتسحرين » . وقد ورد فى الترغيب فى السحور أحاديث كثيرة حتى ولو بجرعة من ماء تشبها بالآكلين . ويستحب تأخيره إلى وقت انفجار الفجر كما جاء في الصحيحين عن أنس بن مالك عن زيد بن ثابت قال : « تسحرنا مع رسول الله ﷺ ثم قمنا إلى الصلاة قال أنس : قلت لزيد : كم كان بين الأذان والسحور ؟ قال : قدر خمسين آية » (وقد ثبت أنه كان يؤذن له عند انفجار الفجر وكان يصلى الصبح بغلس) .

الجواب عن حديث حذيفة فى التسحر بعد الفجر : وفى الحديث الذى رواه أحمد ، والنسائى ، وابن ماجة من رواية حماد بن سلمة عن عاصم بن بهدلة عن زر بن حبيش عن حذيفة قال : « تسحرنا مع رسول الله ﷺ وكان النهار إلا أن الشمس لم تطلع » وهو حديث تفرد به عاصم بن أبى النجود ، قاله النسائى وحمله على أن المراد قرب النهار أى قرب الفجر كما قال تعالى : « فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن » أى قاربن انقضاء العدة . وهذا الذى قاله هو المتعين حمل الحديث عليه أنهم تسحروا ولم يتيقنوا طلوع الفجر ، حتى أن بعضهم ظن طلوعه وبعضهم لم يتحقق ذلك . وقد روى عن طائفة كثيرة من السلف أنهم تسامحوا فى السحور عند مقاربة الفجر ، روى مثل هذا عن أبى بكر ، وعمر ، وعلى ، وابن مسعود ، وحذيفة ، وأبى هريرة ، وابن عمر ، وابن عباس ، وزيد بن ثابت ، وعن طائفه كثيرة من التابعين منهم : محمد بن على بن الحسين ، وأبو مجلز ، وإبراهيم النخعى ، وأبو الضحى ، وأبو وائل وغيره من أصحاب ابن مسعود ، وعطاء ، والحسن ، والحكم بن عيينة ، ومجاهد ، وعروة بن الزبير ، وأبو الشعثاء ، وجابر بن زيد . وإليه ذهب الأعمش ، وجابر بن راشد . قال ابن كثير : وقد حررنا أسانيد ذلك فى كتاب الصيام

«حتى يتبين لكم الخيط الأبيض» إلخ غاية للمفطرات الثلث، وأما عند من جعله غاية للأكل والشرب فقط فلا . والله تعالى أعلم .

المفرد ، ولله الحمد (قلت : وقد أسند كثيرا منها ابن جرير فى تفسيره) . وحكى أبو جعفر بن جرير في تفسيره عن بعضهم أنه إنما يجب الإمساك من طلوع الشمس كما يجوز الإفطار بغروبها .

ما أظن أحدا من أهل العلم قال بجواز الأكل بعد الفجر : قلت : وهذا القول ما أظن أحدا من أهل العلم يستقر له قدم عليه ، لمخالفته نص القرآن فى قوله : «وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر» . وقد ورد في الصحيحين من حديث القاسم عن عائشة أن رسول الله ﷺ قال : «لا يمنعنكم أذان بلال عن سحوركم ، فإنه ينادى بليل ، فكلوا واشربوا حتى تسمعوا أذان ابن أم مكتوم ؛ فإنه لا يؤذن حتى يطلع الفجر» . لفظ البخارى . (وللحديث طرق كثيرة بلغت حد التواتر) كذا فى تفسير ابن كثير (١ : ٢٢٢) . وفى الروح : والائمة الأربعة رضى الله عنهم على أن أول النهار الشرعى طلوع الفجر ، فلا يجوز شيئ من المحظورات بعده . وخالف فى ذلك الأعمش - ولا يتبعه إلا الأعمى - فزعم أن أوله طلوع الشمس كالنهار العرفى ، وجوز فعل المحظورات بعد طلوع الفجر ، وكذا الإمامية . وحمل «من الفجر» على التبعيض وإرادة الجزء الأخير منه. والذى دعاه لذلك خبر «صلاة النهار عجماء» وصلاة الفجر ليست بها فهى فى الليل . وفيه أن النهار فى الخبر - بعد تسليم صحته - يحتمل أن يكون بالمعنى العرفى ، ولو أراده سبحانه وتعالى فى هذا الحكم لقال : وكلوا واشربوا إلى النهار ، مع أنه أخصر وأوفق مما عدل إليه ؛ فحيث لم يفعل فهم أن الأمر مربوط بالفجر لا بطلوع الشمس ، سواء عد ذلك نهارا أم لا انتهى (٢ : ٥٨) .

وقال الرازى فى الكبير : وكان الأعمش يقول : أول وقته إذا طلعت الشمس ، وكان يبيح الأكل والشرب بعد طلوع الفجر وقبل طلوع الشمس . وهذا باطل بالنص الذى ذكرناه . وحكى عن الأعمش أنه دخل عليه أبو حنيفة

رحمه الله يعوده فقال له الأعمش : إنك لثقيل على قلبي وأنت في بيتك ، فكيف إذا زرتني ؟ فسكت عنه أبو حنيفة . فلما خرج من عنده قيل له : لم سكت عنه ؟ فقال : وما ذا أقول في رجل ما صام وما صلى في دهره ؟ عنى به أنه كان يأكل بعد الفجر الثاني قبل طلوع الشمس فلا صوم له ، وكان لا يغتسل من الإنزال فلا صلاة له انتهى (٢ : ١٤٥) . قلت : ولي في صحة هذه الحكاية وثبوتها نظر . وإنما كان الأعمش يستحب - والله تعالى أعلم - السحور عند مقاربة الفجر فاتهمه العامة بالأكل بعد الفجر ، لعدم معرفتهم بالفجر غالبا .

الاستدلال على صحة نية صوم رمضان في النهار : واستدل بقوله تعالى : « ثم أتموا الصيام إلى الليل » على صحة نية صوم رمضان في النهار . وتقريره : إن قوله : « ثم أتموا إلخ » معطوف على قوله : « باشروهن إلى قوله سبحانه : حتى يتبين » وكلمة « ثم » للتراخي والتعقيب بمهلة ، واللام في الصيام للعهد على ما هو الأصل ، فيكون مفاد « ثم أتموا » الأمر بإتمام الصيام المعهود أي الإمساك المدلول عليه بالغاية ، سواء فسر بإتيانه تاما أو بتصييره كذلك متراخيا عن الأمور المنقضية بطلوع الفجر تحقيقا لمعنى « ثم » . فصارت نية الصوم بعد مضي جزء من الفجر ، لأن قصد الفعل إنما يلزمنا حين توجه الخطاب وتوجهه بالإتمام بعد الفجر ، لأنه بعد الجزء الذي هو غاية لانقضاء الليل تحقيقا لمعنى التراخي ، والليل لا ينقضي إلا متصلا بجزاء من الفجر ، فتكون النية بعد مضي جزاء الفجر الذي به ينقطع الليل . ولم نقل بوجوب النية بعد المضي ، للإجماع على عدمه ، ولما فيه من ترك العمل بقوله ﷺ : « لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل » . وإعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما ، فقلنا بالجواز عملا بهما . وزعم بعض الشافعية أن الآية تدل على وجوب التبييت ، لأن معنى « ثم أتموا » : صيروه تاما بعد الانفجار وهو يقتضي الشروع فيه قبله ، وما ذاك إلا بالنية ، إذ لا وجوب للإمساك قبل . ولا يخفى ما فيه ، كذا في الروح (٢ : ٥٩) .

ولعل قوله : ولا يخفى ما فيه إشارة إلى أن إتمامه بعد الانفجار لا يقتضي

الشروع فيه قبله ، لأن إتمام الشئ لا يكون إلا فى محله ومحل الصيام بعد الانفجار إجماعا . لكن للخصم أن يقول : أمر الله تعالى بالصيام بعد الانفجار والصيام اسم للركن لا للشرط ، فلا يقتضى إلا تأخير الإمساك عن الليل دون تأخير شرائطه ، والنية من الشرائط دون الأركان . وأيضا ينبغى أن يوجد الإمساك الذى هو الصوم الشرعى عقيب آخر جزاء من الليل متصلا ليصير المأمور ممتثلا ، ولن يكون الإمساك صوما شرعيا بدون النية ، فلا بد منها فى أول جزاء من أجزاء النهار ، حقيقة بأن يتصل به أو حكما بأن يحصل فى الليل ويجعل باقيا إلى الآن ، كذا فى التفسير الأحمدى عن التلويح (ص ٥٠) .

دليل وجوب الكفارة فى المفطرات الثلث جميعا : وفى الآية دلالة على تمام حد الصوم أعنى الإمساك عن الأكل والشرب والوطى نهارا مع النيـة . وبها احتج صاحب الهداية على حد الصوم ومقداره ، ولما كان حده الإمساك عن المفطرات يكون المفطرات الثلث نقيض الصوم ، فتجب الكفارة بأيها كانت؛ لا كما قيل : إن الجماع محظور الصوم ، والآخران نقيضه ، فوقع الجناية فى الأول على نفس الصوم فيجب الكفارة ، ولم يبق الصوم فى الآخرين فلم يجب الكفارة . ذكره فى التلويح . ولعله أخذه من تغيير الأسلوب فى النص ، حيث ذكر الإحلال فى بيان الوطى ولفظ الأمر فى بيان الآخرين ، ولكن الأمر ليس كذلك ، لأن الوطى فى ليالى رمضان قد وقع من أجلاء الصحابة قبل الإباحـة فذكره بلفظ الإحلال والأكل والشرب ، قد صبر عنه صرمة بن أنس الغنوى فأمر بالإطلاق توسعة وشفقة على الناس . كذا فى التفسير الأحمدى (ص ٥٠) .

حكم الأكل والشرب لمن شك فى طلوع الفجر : واستدل بها أيضا على جواز الأكل مثلا لمن شك فى طلوع الفجر ، لأنه تعالى أباح ما أباح مغيا بتبيينه ولا تبين مع الشك ، كذا فى الروح (٢ : ٥٨) . وقال الجصاص : قد اختلف أهل العلم فى حكم الشاك فى الفجر ، فذكر أبو يوسف فى الإملاء أن أبا حنيفة

قال : يدع السحور إذا شك فى الفجر أحب إلى ، فإن تسحر فصومه تام . وهو قولهم جميعا فى الأصل . وقال : إن أكل فلا قضاء عليه . وحكى ابن سماعة عن أبى يوسف عن أبى حنيفة أنه إن أكل وهو شاك قضى يوما ، وقال أبو يوسف : ليس عليه فى الشك قضاء (ما دام شاكا ، وإذا تبين أنه أكل بعد الفجر فعليه القضاء عندهم جميعا) . وقال الحسن بن زياد عن أبى حنيفة أنه : إن كان في موضع يستبين الفجر ويرى مطلعه من حيث يطلع وليس هناك علة فليأكل ما لم يستبن له الفجر ، وهو قوله تعالى : « وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر » . وإن كان فى موضع لا يرى فيه الفجر أو كانت مقمرة وهو يشك فى الفجر فلا يأكل ، وإن أكل فقد أساء . وإن كان أكبر رأيه أنه أكل والفجر طالع قضى ، وإلا لم يقض ، وسواء كان فى سفر أو حضر . وهذا قول أبى يوسف وزفر ؛ وبه نأخذ . وكذلك روى عنهم فى غيبوبة الشمس على هذا الاعتبار .

قال الجصاص : وينبغى أن يكون رواية الأصل ورواية الإملاء محمولين على ما رواه الحسن بن زياد ، لأنه فسر ما أجملوه فى الروايتين الأخريين ، ولأنها موافقة لظاهر الكتاب . قال تعالى : حتى يتبين لكم الخيط الأبيض الآية » فأباح الأكل إلى أن تبين ، والتبين إنما هو حصول العلم الحقيقى ، ومعلوم أن ذلك إنما هو فى حال يمكنهم فيها الوصول إلى العلم الحقيقى بطلوعه ، وأما إذا كانت ليلة مقمرة أو ليلة غيم أو فى موضع لا يشاهد مطلع الفجر فإنه مأمور بالاحتياط للصوم ، إذ لا سبيل له إلى العلم بحال الطلوع ، فالواجب عليه الإمساك استبراء لدينه ، لقوله ﷺ : « دع ما يريبك إلى مالا يريبك ، فإن الصدق طمانينه والكذب ريبة » وقوله : « إن لله حمى وأن حمى الله ما حرم ، وأنه من يرع حول الحمى يوشك أن يخالطه ، وأنه من يخالط الريبة يوشك أن يجسر » وقوله : « من اتقى الشبهات استبرأ دينه وعرضه ، ومن وقع فى الشبهات وقع فى الحرام » فهذه الأخبار تمنع من الإقدام على المشكوك فيه أنه من المباح

أو من المحظور فوجب استعمالها ، فاستعملنا قوله تعالى : « حتى يتبين لكم الآية » فى من يمكنه معرفة طلوعه فى أول أحواله ، هذا هو مذهب أصحابنا ، وحجاجه فيما ذكرناه انتهى ملخصا (١ : ٢٣١) .

وقال ابن العربى : كما أن السنة تعجيل الفطر مخالفة لأهل الكتاب كذلك السنة تقديم الإمساك إذا قرب الفجر عن محظورات الصيام . ومن العلماء من جوز الأكل مع الشك فى الفجر حتى يتبين ، منهم ابن عباس والشافعى لقوله تعالى: « حتى يتبين »: ولأن النبي ﷺ قال: « وكلوا واشربوا حتى ينادى ابن أم مكتوم » ـ وكان رجلا أعمى لا ينادى حتى يقال له: أصبحت أصبحت ـ وتأوله علمائنا قاربت الصباح قاربت تبين الخط ، وهو الأشبه بوضع الشريعة وحرمة العبادة ، لقوله ﷺ : « يوشك من يرعى حول الحمى أن يقع فيه » . » وإذا جاء الليل فأكلت لم تخف مواقعة محظور ، وإذا دنا الصباح لم يحل لك الأكل لأنه ربما أو قعك فى المحظور غالباً انتهى (ص ٣٩) . فالذى ورد فى استحباب تعجيل الفطر وتأخير السحور محمول على أن لا يؤخر الفطر بعد التيقن بالغروب ، وأن يؤخر السحور ما لم يخف الصباح فافهم .

العبرة لأول طلوع الفجر الثانى دون انتشاره: ودل ذلك على أن العبرة لأول طلوع الفجر الثانى لا لاستطارته وانتشاره ، خلافا لما رجحته في الإعلاء من الاعتبار بالانتشار تبعا لما مال إليه أكثر العلماء ، لكون النص قد علق الحكم على التبين ولا يكون إلا بالانتشار . وهذا إنما كان يصح لو كان النص علق الحكم على تبين الفجر ؛ وأما إذا علقه على تبين خط الفجر من خط الليل فلا ، فإن تبين هذا الخط من ذاك إنما يكون فى أول طلوع الفجر وعند الانتشار ينمحى خط الليل كما هو مشاهد فافهم . وعمل سيدى حكيم الأمة على تقديم الإمساك عن محظورات الصوم إذا قرب الفجر وهو الأحوط ، بل لا يجوز خلافه ، لما فيه من خشية الوقوع فى المحظور . والله تعالى أعلم .

يجب القضاء على من تسحر بعد الفجر بظن الليل ، أو أفطر وهو يظن أن الشمس قد غربت ولم تغرب : قال الجصاص : وفيه الدلالة على أن من أكل بعد طلوع الفجر وهو يظن أن عليه ليلا، أو أكل قبل غروب الشمس وهو يرى أن الشمس قد غابت ثم تبين له (خلافه) فعليه القضاء ، لقوله : « ثم أتموا الصيام إلى الليل» وهذا لم يتم الصيام . لأن الصيام هو الإمساك عن الأكل والشرب والجماع (من الفجر إلى الليل) وهو لم يمسك ، فليس هو بصائم . وقد اختلف السلف فى ذلك فقال مجاهد وجابر بن زيد ، والحكم : إن صومه تام ولا قضاء عليه ، هذا في المتسحر الذى يظن أن عليه ليلا . وقال مجاهد: لو ظن أن الشمس قد غابت فأفطر ثم علم أنها لم تغب كان عليه القضاء. فرق بين المتسحرو بين المفطر، قال: لأن الله تعالى قال: « حتى يتبين لكم الخيط الأبيض إلخ » فما لم يتبين فالأكل له مباح فلا قضاء عليه فيما أكل قبل أن يتبين له طلوع الفجر . وأما الذى أفطر على ظن منه بغيبوبة الشمس فقد كان صومه يقينا فلم يكن جائزا له الإفطار حتى يتبين غروب الشمس . وقال محمد بن سيرين ، وسعيد بن جبير ، وأصحابنا جميعا ومالك ، والثورى ، والشافعى : يقضى فى الحالين إلا أن مالكا . قال فى صوم التطوع : يمضى فيه ، وفي الفرض يقضى .

الجواب عن حديث عمر : « ما تجانفنا لإثم ، والله لا نقضيه » : وروى الأعمش عن زيد بن وهب ان عمر أفطر هو والناس فى يوم غيم ثم طلعت الشمس. فقال : « ما تجانفنا لإثم ، والله لا نقضيه » . وروى عنه أنه قال : « الخطب يسير ،نقضى يوما » . وظاهر قوله: « ثم أتموا الصيام إلى الليل » يقضى ببطلان صيامه إذا لم يتممه ، ولم تفصل الآية بين من أكل جاهلا بالوقت أو عالما به انتهى (٢ : ٢٤٠) .

قلت : أثر عمر أخرجه البيهقى فى سننه ورجح رواية القضاء لورودها من جهات متعددة ، قال : وفى تظاهر الروايات عن عمر بن الخطاب فى القضاء دليل

على خطأ رواية زيد بن وهب في ترك القضاء. وكان يعقوب بن سفيان الفارسي يحمل على زيد بن وهب بهذه الرواية المخالفة للروايات المتقدمة وبعدها مما خولف فيه، وزيد ثقة، إلا أن الخطأ غير مأمون. ثم قواه بما رواه عن صهيب نحو القصة وقال: «أتموا صيامكم إلى الليل، واقضوا يوما مكانه» انتهى (٤: ٢١٦). وقصة عمر أخرجها محمد بن الحسن الإمام في الآثار له: أخبرنا أبوحنيفة عن حماد عن إبراهيم قال: أفطر عمر بن الخطاب وأصحابه فى يوم غيم ظنوا أن الشمس قد غابت، قال: فطلعت الشمس، فقال عمر: «ما تعرضنا لحنف، نتم هذا اليوم ثم نقضى يوما مكانه» (ص ٤٥) وأخرجه كذلك أبو يوسف فى الآثار له (ص ١٨٠). وفيه دليل على وجوب الإمساك عن المفطرات على من تسحر بعد الفجر يظنه ليلا، أو أفطر وهو يظن أن الشمس قد غربت.

الجواب عن حجة الخصم: فإن قيل: قوله تعالى: «وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض إلخ» يدل على أنه ما لم يتبين له ذلك، فالأكل له مباح. قلنا: قد تقدم أنه محمول على من أمكنه استبانة طلوع الفجر والوصول إلى علمه من جهة اليقين، بأن يكون عارفا به وليس بينه وبينه حائل. وهو محمل ما رواه البيهقى فى سننه عن ابن عمر أنه كان يقول: لو نودى بالصلوة والرجل على امرأته لم يمنعه ذلك أن يصوم، إذا أراد الصيام قام واغتسل ثم أتم صيامه (٤: ٢١٩). أى إذا كان المؤذن عارفا بالوقت يؤذن قبل طلوع الفجر شيء كما هو السنة فى رمضان، قاله ابن العربى، كما مر عن قريب. فمن كان عارفا بالوقت ثم لم يستبن له الفجر فإن هذا لا يكون إلا من تفريطه فى تأمله وترك مراعاته، ومن كانت هذه حاله فغير جائز له الإقدام على الأكل. وإن كان ممن لا يعرف الفجر بصفته، أو بينه أوبينه حائل أو قمر، أو ضعف بصر، أو نحو ذلك فهذا أيضاً لا يجوز له العمل على الظن؛ بل عليه أن يصير إلى اليقين ولا يأكل وهو شاك، وإذا كان كذلك لم يسقط عنه القضاء بتركه الاحتياط للصوم فافهم.

من أصبح مقيما صائما ثم سافر لايجوز له الإفطار فى يومه ذلك: قال الجصاص:

ومن دلالات قولـه تعالى : « ثم أتموا الصيام إلى الليل » أن من أصبح مقيما صائما ثم سافر أنه لا يجوزله الإفطار في يومه ذلك ، بدلالة ظاهر قوله : « ثم أتموا إلخ » (لكونه قد أصبح مخاطبا بالأمر بـالإتمام) ولم يفرق بين من سافر بعد الدخول فى الصوم وبين من آقام .

يفسد صوم المكره على الأكل وصوم من جن فى صيامه فأكل : ويوجب أيضا إبطال صوم المكره على الأكل ، لأنه لم يتمه على ما قدمنا . وكذلك إبطال صوم من جن فـأكل فى حال جنونـه ، لأن الله تعالى حكم بصحـة الصوم لمن أتمه إلى الليل ، فمن وجد منه فعل يحظره الصوم فهو غير متم لصومه إلى الليل ، فيلزمه القضاء) ولا يصح قياس المجنون على الناسي ، لأن الجنون غير النسيان وقال أصحابنا فى الآكل ناسيا : القياس أن يجب القضاء وأنهم تركوا القياس للأثر ، والنص الوارد على خلاف القياس يقتصر على مورده كما تقرر فى الأصول) .

قال : ولا خلاف فى أنه إذا غابت الشمس فقد انقضى وقت الصوم وجاز للصائم الأكل والشرب والجماع وسائر ما حظر عليه الصوم . وقوله عليه السلام: « إذا غابت الشمس فقد أفطر الصائم » يوجب أن يكون مفطرا بغروب الشمس أكل أولم يأكل لأن الصوم لا يكون بالليل .

حكم الوصال فى الصوم : ولذلك نهى النبي ﷺ عن الوصـال ، لأنـه يترك الطعام والشراب وهو مفطـر . والوصال أن يمكث يومين أو ثلاثة لا يأكل شيئا ولا يشرب ، فإن أكل أو شرب فى أى وقت كان شيئا قليلا فقد خرج من الوصال . وقـد روى ابن الهاد عن عبـد بن خبـاب عن أبي سعيـد الخدرى عن رسول الله ﷺ أنه نهى عن الوصال قالوا: يا رسول الله، إنك تواصل ! فقال: « إنكم لستم كهيئتى ، إنى أبيت لى مطعـم يطعمنى وساق يسقينى فأيكم واصل فمن السحر إلى السحر » فأخبر أنه إذا أكل أو شرب سحرا فهو غير مواصل ، وأخبر عليه السلام أنه لا يواصل لأن الله يطعمه ويسقيه . ومن يقول: إن النبي ﷺ كان

مخصوصا بإباحة الوصال دون أمته ، وقد أخبر عليه السلام أن الله يطعمه ويسقيه؛ ومن كان كذلك فلم يواصل . والله أعلم بالصواب انتهى ملخصا (ص ٢٤٢) .

وفيه حمل الطعام والشراب فى حقه ﷺ على الحسى ، والأظهر أنه إنما كان معنويا وإلا فلا يكون مواصلا مع الحسى ؛ وقد ثبت أنه ﷺ واصل بهم يومين وليلتين ، ثم رأوا الهلال فقال : لو تأخر الهلال لزدتكم » كالمنكل لهم . أخرجاه في الصحيحين من حديث الزهرى عن أبى هريرة به . فقد ثبت النهى عنه من غير وجه ، وثبت أنـه من خصائص النبى ﷺ ، وأنـه كان يقوى على ذلك ويعان وكان كما قال الشاعر :

لها أحاديث من ذكراك تشغلها عن الشراب وتلهيها عن الزاد

هل لما كان يقوى على ذلك ويعان أن يواصل ؟: وهل لمن كان يقوى على ذلك ويعان أن يواصل كما واصل النبى ﷺ ، فقال بعض السلف : نعم ، لأنـه ﷺ إنما نهى الناس عنه لكونهم ليسوا كهئيته ؛ فمن كان كهئيته فى ذلك جاز له الوصال . وقد روى ابن جرير عن عبد الله ابن الزبير وغيره من السلف أنهم كانوا يواصلون الأيام المتعددة، وحمله منهم على أنهم كانوا يفعلون ذلك رياضة لأنفسهم لا أنهم كانوا يفعلونه عبادة . والله أعلم. والأولى ما ذكرته، فإن الرياضة لا تكون بالمنهى عنه . ويحتمل أنهم فهموا من النهى أنه إرشادى من باب الشفقة، كما جاء فى حديث عائشة عند الشيخين : « نهى عن الوصال رحمـة لهم » فكان ابن الزبير وابنه عامر و من سلك سبيلهم يتجشمون ذلك ويفعلونـه لأنهم كانوا يجدون قوة عليـه . وقد روى عن ابن الزبير أنـه كان يواصل سبعـة أيام ، ويصبح فى اليوم السابع أقواهم وأجلدهم . كذا فى تفسير ابن الكثير انتهى (١ : ٢٢٤) . ففى ابن الزبير ومثله سلف لمن كان يواصل أياما عديدة من الصوفية ، والله أعلم .

دليل لزوم الإتمام على من دخل فى صوم التطوع : وفيه الدلالة على أن من دخل فى صوم التطوع لزمـه إتمامه ، وذلك لأن قوله : « أحل لكم ليلة الصيام

الرفث إلى نسائكم » عام فى سائر الليالى التى يريد الناس الصوم فى صبيحتها (وهذا بالاتفاق) ، وغير جائز الاقتصار به على ليالى رمضان دون غيره ولما كان حكم اللفظ مستعملا فى إباحة الأكل والشرب فى ليالى صوم التطوع ثبت أنها مرادة باللفظ ، فإذا كان كذلك وقد عطف عليه قوله : « ثم أتموا الصيام إلى الليل » اقتضى ذلك لزوم إتمام الصوم الذى صح له الدخول فيه تطوعا كان أو فرضا ، وأمر الله تعالى على الوجوب ، فغير جائز لمن دخل فى صوم لتطوع الخروج منه بغير عذر . وإذا لزمه إتمامه فقد صح عليه وجوبه ، فلو أفسده لزمه قضاؤه كسائر الواجبات . فإن قيل : الآية نزلت فى صوم الفرض فوجب أن يكون مقصور الحكم عليه ، قلنا : نزول الآية على سبب لا يمنع اعتبار عموم اللفظ ، لأن الحكم للفظ لا للسبب ، ولو كان الحكم في ذلك مقصورا على السبب لوجب أن يكون خاصا فى الذين اختانوا أنفسهم منهم ، فلما اتفق الجميع على عموم الحكم فيهم وفى غيرهم دل على أن الحكم غير مقصور على السبب وأنه عام فى سائر الصيام ، كهو فى سائر الناس فى صوم رمضان ، فصح وجه الاستدلال بقوله تعالى : « ثم أتموا الصيام إلى الليل » على لزوم الصوم بالدخول فيه . قاله الجصاص (١ : ٢٣٤) . ه

وهذا قول النخعى ، وأبى حنيفة ومالك قالوا ، يلزم التطوع بالشروع فيه ولا يخرج منه إلا بعذر ، فإن خرج قضاه . وقال الثورى ، والشافعى ، وأحمد ، و إسحق : يستحب له إتمامه ولا يلزمه ، فإن أفسده فلا قضاء عليه .

الجواب عن حجة الخصم : واحتجوا بما روى مسلم وأبو داؤد والنسائى - واللفظ له - عن عائشة قالت : « دخل على رسول الله يوما فقال : هل عندكم شيء ؟ فقلت : لا قال : فإنى صائم . ثم مربى بعد ذلك اليوم وقد أهدى لنا حيس فخبأت له منه وكان يحب الحيس ، قالت : يا رسول الله إنه أهدى لنا حيس فخبأت لك منه . قال : ادنيه ، أما أنى قد اصبحت وأنا صائم . فأكل منه ثم

قال: إنما مثل صوم التطوع مثل الرجل يخرج من ماله الصدقة فإن شاء أمضاها وإن شاء حبسها » . قلت : قوله : « إنما مثل صوم التطوع إلخ » ليس بمرفوع ؛ وإنما هو من قول مجاهد رواه مسلم في الصحيح وزاد فيه :« قال طلحة : فحدثت مجاهدا بهذا الحديث فقال : ذاك بمنزلة الرجل يخرج الصدقة من ماله فإن شاء أمضاها وإن شاء أمسكها » . ولا حجة فى قول مجاهد ، فقد اتفق الجميع على أن المتصدق بصدقة تطوعا إذا قبضها من تصدق عليه بها لا يرجع فيها لما فيه من إبطال القربة ، فكذلك الداخل في صلاة أو صوم تطوعا غير جائز له الخروج فيها لما فيه من إبطال ما تقدم منه ، فهو بمنزلة الصدقة المقبوضة ومن أكل فى بعض النهار فقد أخرج نفسه من صوم ذلك اليوم وأبطل به حكم ما فعله ، كالراجع فى الصدقة المقبوضة يلزمه ردها على المتصدق بها عليه فافهم .

تصحيح زيادة « أقضى يوما مكانه » فى حديث عائشة : وحديث عائشة هذا رواه محمد بن عمرو بن العباس ثنا سفيان بن عيينه عن طلحة بن يحي عن عمته عائشة بنت طلحة عن عائشة قالت : دخل على النبي ﷺ فقلت : خبأنالك حيسا ، فقال : إني كنت أريد الصوم ولكن قربيه ، وأقضى يوما مكانه » . ولم ينفرد به محمد بن عمرو كما زعمه الدارقطني ، فقد رواه الطحاوى ثنا المزنى ثنا الشافعى أنبأ سفيان فذكر الحديث وزاد في آخره : « سأصوم يوما مكانه » قال المزنى : قال الشافعى : سمعت سفيان عامة مجالسه لا يذكر فيه : سأصوم يوما مكانه » ثم عرضته عليه قبل أن يموت بسنة فأجاب فيه « سأصوم يوما مكانه » كذا فى سنن البيهقى . وقال ابن التركمانى : هذه زيادة من ثقة قد أصر عليها فهى مقبولة ، وقد تأيدت بما سنذكره إن شاء الله تعالى .

الجواب عما روى عن ابن مسعود وابن عباس فى هذا الباب : وأما ما رواه البيهقى وغيره عن ابن مسعود أنه قال : « إن شئت أفطرت ، وإن شئت صمت » وعن ابن عباس : « كان لا يرى بأسا أن يفطر الإنسان فى صيام

التطوع » وعن جابر نحوه . فليس فى ذلك كله ولا فى حديث عائشة المتقدم نفى القضاء (وغاية ما فيه جواز الإفطار لأجل الجوع ، ولا نزاع فيه فإن ذلك عذر » . وقد روى البيهقى نفسه عن ابن عباس القضاء ، وقال ابن أبى شيبة : ثنا وكيع عن مسعر عن حبيب عن عطاء عن ابن عباس قال : « إذا أصبح أحدكم صائما فبدا له أن يفطر فليصم يوما مكانه » لفظ ابن أبى شيبة : « يقضى يوما مكانه » . وحبيب هو ابن أبى ثابت . وعطاء هو ابن يسار . وهذه سند صحيح . وقال ابن أبى شيبة أيضا ثنا : إسمعيل بن إبراهيم عن عثمان التيمى عن أنس بن سيرين « أنه صام يوم عرفة فعطش عطشا شديدا فأفطر ، فسأل عدة من أصحاب النبى ﷺ فأمروه أن يقضى يوما مكانه » وهذا سند على شرط الشيخين ، ما خلا التيمى وهو من رجالى الأربعة وثقه ابن سعد وابن سفيان والدارقطنى .

تصحيح حديث عائشة فى وجوب القضاء : وروى البيهقى من طريق مالك وغيره عن الزهرى قال : بلغنى أن عائشة وحفصة رضى الله عنهما صبحتا صائمتين متطوعتين فأهدى لهما طعام فأفطرتا عليه ، فدخل عليهما النبى ﷺ قالت عائشة : « فقالت حفصة - وبدرتني بالكلام ، وكانت ابنة أبيها - : يا رسول الله ، إنى أصبحت أنا وعائشة صائمتين متطوعتين وأهدى لنا طعام فأفطرنا عليه ، فقال رسول الله ﷺ : اقضيا مكانه يوما آخر » . قال البيهقى : هكذا رواه ثقات الحفاظ من أصحاب الزهرى عنه منقطعا ، فذكر منهم عبيد الله بن عمر ويحيى بن سعيد وأخرجه أبو عمر (ابن عبد البر) من حديث أبى خالد الأحمر عن عبيد الله بن عمر ويحيى بن سعيد وحجاج بن أرطاة كلهم عن الزهرى عن عروة : أن عائشة وحفصة أصبحتا صائمتين الحديث . وقال البيهقى : إن جعفر بن برقان ، وصالح بن أبى الأخضر ، وسفيان بن حسين رووه كذلك عن الزهرى متصلا .

قلت : وكذلك رواه محمد بن أبى حفصة عن الزهرى - ذكره الترمذى -

ورواه صالح بن كيسان كذلك عن الزهرى - ذكره صاحب التمهيد - وقد روى عن زميل عن عروة كذلك مسندا ، ورونه عمرة كذلك عن عائشة وهما أحسن حديث فى هذا الباب إسنادا ، كذا قال أبو عمر ثم أخرج الأول من طريق أبو داود: ثنا أحمد بن صالح ثنا عبد الله بن وهب أخبرنى حيوة بن شريح عن ابن الهاد عن زميل مولى عروة عن عروة بن الزبير عن عائشة نحوه . ثم أخرجه من جهة النسائى : أنا الربيع أنا ابن وهب أخبرنى حيوة وعمر بن مالك عن ابن الهاد كذلك سواء . وأخرج الثانى من طريق النسائى أن أحمد بن عيسى عن ابن وهب عن جرير بن حازم عن يحي بن سعيد عن عمرة عن عائشة . انتهى ما ذكره أبو عمر . والحديث الأول سكت عنه أبو داؤد فى سننه ، والثانى - أى حديث جرير - أخرجه ابن حبان فى صحيحه (فلو سلمنا ما حكاه ابن جريج وسفيان بن عيينة أن الزهرى أنكر سماعه من عروة هذا الحديث فقد ثبت من غير طريق الزهرى عن عروة وعمرة أنهما روياه عن أم المؤمنين عائشة مثل ما أرسله الزهرى عنها ، والمرسل إذا روى من طريق آخر مسندا ولو ضعيفا فهو حجة عند الكل كما مر فى مقدمة الإعلاء وكذلك إذا روى من وجه آخر مرسلا ، وههنا كذلك) . وفى مصنف ابن أبى شيبة ، ثنا عبد السلام عن خصيف عن سعيد بن جبير « أن عائشة وحفصة أصبحتا صائمتين فأفطرتا ، فأمرهما النبى ﷺ بقضائه » . وهذا الحديث يؤيده ظاهر قوله ﷺ : « لا ، إلا أن تطوع » أى لا يلزمك شيء غير هذا إلا أن تطوع فيلزمك . إذا الأصل فى الاستثناء هو الاتصال انتهى من الجوهر النقى (٤ : ٢٨٠) .

وقال الجصاص بعد ما سرد طرقا عديدة لحديث عائشة هذا : فهذا آثار مستفيضة قد رويت من طرق وفى كلها الأمر بالقضاء . ويدل على وجوب القضاء ما رواه أبو داؤد : ثنا مسدد ثنا عيسى بن يونس ثنا هشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن أبى هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : من ذرعه قئ وهو صائم فليس عليه قضاء ، وإن استقاء فليقض » وفيه إيجاب القضاء على من

استقاء عمدا (وهو أدنى منزلة من الأكل والشرب ، فأولى أن يكون موجبا للقضاء) ولم يفرق بين المتنفل وبين من يصوم فرضا (ص ٢٣٧) .

ويحتج فى مثله أيضا بقوله تعالى : « وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها ـ إلى قوله ـ ولا تكونوا كالتى نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا » جعله الله مثلا لمن عهد الله عهدا ثم لم يف به ، وهو عام فى كل من دخل فى قربة ، فيكون منهيا عن نقضها قبل إتمامها ، لأنه متى نقضها فقد أفسد ما مضى منها بعد تضمن تصحيحها بالدخول فيها ، ويصير بمنزلة ناقضة غزلها بعد فتلها بقواها . ونزولها على سبب لا يمنع اعتبار عموم لفظها ، وقد بينا ذلك فى مواضع . ويدل عليه أيضا قوله تعالى : « ولا تبطلوا أعمالكم » . وقد علمنا أن أقل ما يصح فى الفرض من الصوم يوم كامل وفى الصلاة ركعتان ، ولا تصح النوافل إلا حسب موضوعها فى الفروض بدليل أنها تحتاج إلى استيفاء شروطها مثل ما شرط فى الفروض ، فمتى دخل في شيء منه ثم أفسده قبل إتمامه فقد أبطله وأبطل ثواب ما فعله منه . وقوله تعالى : « ولا تبطلوا أعمالكم » يمنع الخروج منه قبل إتمامه ، وإذا لزمه إتمامه فقد وجب عليه قضاءه . كما هو حكم سائر الواجبات . قاله الجصاص أيضا (١ : ٢٣٥) .

وفى الجوهر النقى عن التمهيد : روى وكيع عن سيف بن سليمان المكى عن قيس بن سعد عن داؤد بن أبى عاصم عن سعيد بن المسيب : « خرج عمر يوما على أصحابه فقال : إنى أصبحت صائما فمرت بى جارية فوقعت عليها ، فما ترون ؟ فلم يألوا ما شكوا فيه فقال له على : أصبت حلالا ، وتقضى يوما مكانه . فقال له : عمر أنت أحسنهم فتيا » (٤ : ٢٨١) . وهذه بمحضر من الصحابة ، فكان إجماعا . نعم ! قد دلت الآثار على كفاية أدنى عذر للفطر من صوم التطوع بخلاف صوم الفرض فلا يجوز فطره إلا لعذر قوى ، والقضاء واجب فى الحالين جميعا بمقتضى ما ذكرنا من الآيات والأحاديث .

الجواب عن حديث أم هانى فى الباب : واحتجوا أيضا بحديث أم هانى قالت : دخل على النبي ﷺ يوم فتح مكة فناولنى فضل شرابه فشربته فقلت : يا رسول الله ، إنى كنت صائمة وإنى كرهت أن أرد سؤرك . فقال : « إن كان قضاء من رمضان فصومى يوما مكانه ، وإن كان تطوعا فإن شئت فاقضيه وإن شئت فلا تقضيه » . رواه البيهقى من طريق حماد بن سلمة عن سماك بن حرب عن هارون بن بنت أم هانى أو بن بن أم هانى عنها . وهذا الحديث مضطرب متنا وسندا أما اضطراب متنه فظاهر . وقد ذكر فيه أنه كان يوم الفتح ، وهى أسلمت عام الفتح وكان الفتح فى رمضان ، فكيف يلزمها قضاءه ؟ (وكيف يتصور أن تصوم تطوعا فى رمضان وهى مقيمة صحيحة ؟ وكيف يمكن أن تفسد صوم الفرض لسؤر رسول الله ﷺ ؟ فإن ذلك ليس من الأعذار المبيحة للفطر عن صوم الفرض) . وأما اضطراب سنده فأختلف على سماك فيه فتارة رواه عن أبى صالح ، وتارة عن جعدة ، وتارة عن هارون . وأبو صالح فيه مقال ، قد كذ به بعضهم . وأما هارون فمجهول الحال قاله ابن القطان ، واختلف في نسبته فقيل : ابن أم هانى ، أو قيل : بن بن أم هانى ، وقيل : بن بنت أم هانى . وقد رواه النسائى من غير طريق سماك وليس فيه قوله : « فإن شئت فاقضيه ، وإن شئت فلا تقضيه » . وقد روى البيهقى هذا الحديث في الباب الذى قبل هذا من رواية حاتم بن أبى صغيرة وأبى عوانة كلاهما عن سماك ، وليس فيه هذا اللفظ . وأخرجه النسائى كذلك من رواية أبى الأحوص عن سماك . وأخرجه الطحاوى كذلك من رواية قيس بن ربيع عن سماك بغير هذا اللفظ .

واحتجوا أيضا بما رواه البيهقى وغيره عن أبى سعيد الخدرى قال : « صنعت لرسول الله ﷺ طعاماً فأتانى هو وأصحابه ، فلما وضع الطعام قال رجل من القوم : انى صائم ، فقال رسول الله ﷺ : دعاكم أخوكم وتكلف لكم ، ثم قال له

أفطر وصم يوما مكانه إن شئت ». قلت : أخرجه الدارقطني من حديث الخدرى ومن حديث جابر وليس فيهما قوله : « إن شئت ». وكـذا أخرجه البيهقى فى أبواب الوليمة من حديث الخدرى ، كـذا فى الجوهر النقى (١ : ٢٧٩). ولو سلمنا صحة فنقول : قوله : « إن شئت » راجع إلى قوله : « أفطر » دون قوله : « صم يوما مكانه » والمعنى إن شئت أن تفطر فافطر وصم يوما مكانه. وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. والله تعالى أعلم.

قوله تعالى : « ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد »

لا اعتكاف إلا بصوم : مسئلة هو بمنزلة الاستثناء من قوله : « فالآن باشروهن - إلى قوله - من الفجر » ، لأنه لما فهم من الآية أن الإمساك عن الرفث مختص بنهار الصائم لا بليلته ولا بسائر أيام السنة ولياليها عقب إباحة الرفث فيما سوى نهار رمضان بخطره فى حال الاعتكاف ، فقيل : ولا تباشروهن أيها الصائمون وأنتم عاكفون فى المساجد ، فكأنه قال : فالآن باشروهن إلى الفجر إلا أن تكونوا عاكفين فلا تباشروهن أصلا ، والأصل فى الاستثناء الاتصال ، فدل على أن العاكفين لا يكونون إلا صائمين ، وأنه لا اعتكاف إلا بصوم.

ويؤيده ما رواه أبو داؤد عن عائشة رضى الله عنها فى حديث طويل « ولا اعتكاف إلا بصوم، ولا اعتكاف إلا فى مسجد جامع » (أى في مسجد جماعة). وما رواه الحاكم عنها مرفوعا « لا اعتكاف إلا بصيام » وهو صحيح على القاعدة، وصححه السيوطي فى الجامع الصغير ، كما فى الإعلاء. وصحح البيهقى وقفه على عائشة، وجعل الرفع وهما. ورده ابن التركمانى فى الجوهر النقى بأن البيهقى رواه من حديث عقيل عن ابن شهاب ، وأبو داؤد من حديث عبد الرحمن بن إسحق عن ابن شهاب بلفظ « السنة فى من اعتكف أن يصوم ». ومذهب المحدثين أن الصحابى إذا قال : السنة كذا فهو مرفوع. وذكر سنة الصوم للمعتكف مع ترك المس والخروج دليل على أن المراد الوجوب لا السنة المصطلح عليها ، ثم ذكر البيهقى

روايـــة هشيم عن عمرو عن أبي فاختتـة عن ابن عباس قـال : « لا اعتكاف إلا بصوم » ، وأن ابن عيينه رواه عن عمرو بسنده ولفظـــه : « يصوم المجاور يعنى المعتكف » وأن ابن عيينة خطأ هشيما .

قلت: رواه عبد الرزاق عن الثورى عن ابن أبي ليلى عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس قال: « من اعتكف فعليه الصوم » . ورواه ابن أبي شيبة فى مصنفه عن وكيع عن ابن أبي ليلى بسنده ولفظه: « لا اعتكاف إلا بصوم . » وروى ابن أبي شيبة أيضا عن ليث عن حفص عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس وعائشة قالا: « لا اعتكاف إلا بصوم » . وروى أيضا عن ابن علية عن ليث عن طاوس عن ابن عباس قال: « الصوم عليه واجب » . وكل هذا شاهد لرواية هشيم. وعلى تقدير أن يكون الصحيح رواية ابن عيينة فقوله: « يصوم المجاور » خبر بمعنى الأمر، فلا فرق فى المعنى بين اللفظين . وأما ما رواه البيهقى عن طاوس عن ابن عباس: « ليس على المعتكف صيام ، إلا أن يجعله على نفسه » فقد تفرد به عبد الله بن محمد بن نصر الرملى ، كما اعترف بـه البيهقى ، وذكر ابن القطان أنه مجهول الحال . وقد تقدم أن أبا فاختة ومقسما روياه عن ابن عباس خلاف ذلك. ونقدم أيضا أن عطاء رواه عنه خلاف ذلك . ورواية ثلاثة أولى من واحد ، على أن طاوسا أيضا اختلف عليه فروى عنه عن ابن عباس وجوب الصوم عليـه . وأخرج الطحاوى اشتراط الصوم على المعتكف (عن ابن عمر) وعلى وابن المسيب وعروة انتهى (٤ : ٣١٩) .

الجواب عن حجة من جوز الاعتكاف بغير صوم: واحتج من ذهب إلى تجويزه بغير صوم -ومنهم الشافعى- بأن المعتكف يدخل عليه الليل وهو معتكف مع أنه لاصوم فى الليل ، فليس الصوم لازما له . ولكن لمانعيه وهم أبوحنيفة وأصحابه، ومالك وأصحابه ، والثورى وأصحابـه أن يقولوا : لو كان بقـاء المعتكف على اعتكافه في الليل وليس بصائم فيـه دليـلا على جـواز الاعتكاف بغير صوم لكان خروج المعتكف عن المسجد الذى هو موضع الاعتكاف إلى حاجة الإنسان وبقاءه

على اعتكافه في الطرقات والمنازل حتى يعود إلى المسجد دليلا على جواز الاعتكاف فى غير المساجد ، ولكن ليس فليس ، مع أن الخروج بفعله ودخول الليل لا بفعله. وما روى عن يعلى بن أمية أنه كان يجلس فى المسجد ساعة ويعد ذلك اعتكافا ، لا يصح عنه، لأن عطاء يرويه عنه وليس له سماع منه ، ولئن صح فإنه سمى نفسه معتكفا بالقعود والإقبال على الذكر فيه على معناه اللغوى ، قال تعالى : « سواء العاكف فيه والباد » ولم يكن على الاعتكاف المختلف فيه ، بل على تساوى الجلوس فيه ، وأنه ليس بعضهم أولى ببعض ، كذافى المعتصر من مشكل الآثار (١ : ٩٩)

قلت : وصحة الاعتكاف بالليل مع عدم الصوم فيه غير مانع أن يكون من شرطه ، فإن اللبث بمنى قربة لأجل الرمى ثم يكون اللبث بالليل بها قربة لرمى يفعله فى غد ، وكذلك الاعتكاف بالليل صحيح لصوم يستقبله فى غد والله أعلم . وأيضا لما كان الاعتكاف اسما مجملا كان مفتقرا إلى البيان فكل ما فعله النبي ﷺ فى اعتكافه فهو وارد مورد البيان ، فيجب أن يكون على الوجوب ، لأن فعله إذا ورد مورد البيان فهو على الوجوب إلا ما قام دليله ، ولم يثبت أنه ﷺ اعتكف بغير صوم ولا مرة ، و ثبت عنه لا اعتكاف إلا بصوم كمامر ، فوجب أن يكون الصوم من شروطه التى لا يصح إلا به .

قوله ﷺ لعمر رضى الله عنه: « اعتكف وصم» والجواب عن تعطيل من علله:

ويدل على ذلك مارواه أبوداؤد ثنا أحمد بن إبراهيم حدثنا أبو داؤد حدثنا عبدالله بن بديل ابن ورقاء الليثى عن عمرو بن دينار عن ابن عمر أن عمرجعل عليه فى الجاهليه أن يعتكف ليلة أويوما عند الكعبة ، فسأل النبي ﷺ فقال : « اعتكف وصم » وأما ما رواه البيهقى والدارقطنى عن على بن عمر الحافظ و أبى بكرالنيسا بورى أنهما ضعفا ابن بديل هذا وقالا : تفرد بذكر الصوم ، والثقات من أصحاب عمر ولم يذكروه . ففيه أن كلاهما متاخران ، وفى الميزان : غمزه الدار قطنى ومشاه غيره

وقال ابن عدى : لا أعلم للمتقدمين فيه كلاما فأذكره ، وذكر ابن أبى حاتم عن ابن معين أنه قال : فيه مكى صالح ، وذكره أبوحفص بن شاهين فى الثقات وقال مكى صالح ، و ذكره ابن حبان أيضا فى كتاب الثقات . و زيادة الثقة مقبولة ، ومن لم يذكر الشئ ليس بحجة على من ذكره . كذافى الجوهرالنقى (٤:٤١٧)

ولاحجة فيما رواه البخارى عن عمرأنه قال : «يا رسول الله ، إنى نذرت فى الجاهلية أن أعتكف ليلة فى المسجد ، فقال له النبى ﷺ : اوف بنذرك فاعتكف ليلة » فإن شعبة رواه عن عبيدالله عند مسلم بلفظ «يوما» بدل « ليلة». قال صاحب التنقيح : ويمكن الجمع في حديث عمر بين اللفظين بأن يكون المراد اليوم مع ليلة أوالليلة مع اليوم ، وحينئذ فلا يكون فيه دليل على صحة الاعتكاف بغير صوم (زيلعى ١ : ٤٦٣) قال الجصاص : اختلف فيه فقهاء الأمصار فقال أبوحنيفة وأبويوسف ، ومحمد ، وزفر ، و مالك ، والثورى ، والحسن بن صالح : لا اعتكاف إلابصوم . وقال الليث بن سعد : الاعتكاف في رمضان والجوار فى غير رمضان ، ومن جاور فعليه ما على المعتكف من الصيام وغيره. وقال الشافعى : يجوزالاعتكاف بغير صوم انتهى (١ : ٢٤٥) .

أقل مدة الاعتكاف يوم ولا حد لأكثره : وبالجملة قول أبى حنيفة وأصحابه أقوى ما يكون فى هذا الباب . ومقتضاه أن لايجوز اعتكاف ليلة مفردة ، ولا بعض يوم وليلة وبعض يوم ، لأن الصوم المشترط له لا يصح فى أقل من يوم . ويحتمل أن يصح فى بعض اليوم إذا صام اليوم كله ، لأن الصوم المشروط وجدفي زمن الاعتكاف ، ولايعتبر وجود المشروط فى زمن الشرط كله . قال الجصاص : قد اختلف الفقهاء في مدة الاعتكاف فقال أبو حنيفة ؛ وأبو يوسف ، ومحمد ، و زفر ، و الشافعى : له أن يعتكف يوما و ماشاء وقد اختلف الرواية عن أصحابنا في من دخل فى الاعتكاف من غير إيجاب بالقول فى إحدى الروايتين : هو معتكف مادام فى المسجد ، وله أن يخرج متى شاء بعد أن يكون صائما فى مقدار

لبثه فيه . والرواية الأخرى - وهى فى غير الأصول - أن عليه أن يتمه يوما . وروى ابن وهب عن مالك قال: ما سمعت أن أحدا اعتكف دون عشر ومن صنع ذلك لم أر عليه شيئا . و ذكر ابن القاسم عن مالك أنه كان يقول : الاعتكاف يوم و ليلة ، ثم رجع وقال : لااعتكاف أقل من عشرة قال الجصاص : تحديد مدة الاعتكاف لايصح إلا بتوقيف أو اتفاق وهما معدومان ، فالموجب لتحديده متحكم قائل بغير دلالة . ولم يختلف الفقهاء أن فعل النبى ﷺ للاعتكاف فى العشر الأواخر من رمضان ليس على الوجوب ، فتحديد العشرة أولى أن لا يثبت بفعله انتهى (١ : ٢٤٥) . قلت: ولكن قوله ﷺ : «لااعتكاف إلا بصوم» يقتضى بظاهر أن لا يكون أقل من يوم ، لما مر والله تعالى أعلم .

حرمة الجماع ودواعيه فى الاعتكاف : وقال ابن كثير فى قوله تعالى : « ولا تباشروهن وأنتم عاكفون » قال على بن أبى طلحة عن ابن عباس : « هذا فى الرجل يعتكف فى المسجد فى رمضان أو فى غير رمضان ، فحرم الله عليه أن ينكح النساء ليلا أو نهارا حتى يقضى اعتكافه » وقال الضحاك : كان الرجل إذا اعتكف فخرج عن المسجد جامع إن شاء ، فقال الله تعالى : « ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد » أى لا تقربوهن ما دمتم عاكفين فى المسجد ولا فى غيره وكذا قال مجاهد ، وقتادة وغير واحد أنهم كانو يفعلون ذلك حتى نزلت هذه الآية . قال ابن أبى حاتم : روى عن ابن مسعود ، ومحمد بن كعب ومجاهد ، وعطاء ، والحسن ، والضحاك ، والسدى ، والزبير بن أنس ، ومقاتل. قالوا لا يقربها وهو معتكف . وهذا الذى حكاه عن هؤلاء هو الأمر المتفق عليه عند العلماء أن المعتكف يحرم عليه النساء مادام معتكفا فى مسجده. ولو ذهب إلى منزله لحاجة لابدله منها فلا يحل له أن يثبت فيه إلا بمقدار ما يفرغ من حاجته تلك من قضاء الغائط أو الأكل وليس له أن يقبل امرأته ولا أن يضمها إليه ولا يشتغل بشئ سوى اعتكافه ، ولا يعود المريض ولكن يسأل عنه وهو مار فى طريقه .

قال : وكان الفقهاء المصنفون يتبعون كتاب الصيام بكتاب الاعتكاف اقتداء بالقرآن العظيم ، فإنه نبه على ذكر الاعتكاف بعد ذكر الصوم . وفى ذكره تعالى الاعتكاف بعدالصيام إرشاد و تنبيه على الاعتكاف فى الصيام أو فى آخر شهر الصيام، كما ثبتت السنة عن رسول الله ﷺ أنه كان يعتكف العشر الأواخر من شهر رمضان حتى توفاه الله عزوجل ، ثم اعتكف أزواجه من بعده . أخرجاه من حديث عائشة أم المومنين رضى الله عنها . قال : ثم المراد بالمباشرة إنما هو الجماع و دواعيه من تقبيل و معانقة و نحوذلك ، فأما معاطاة الشئ و نحوه فلا بأس به ، فقد ثبت فى الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت : « كان رسول الله ﷺ يدنى إلى رأسه فأرجله و أنا حائض ، وكان لا يدخل البيت إلا لحاجة الإنسان قالت عائشة : ولقد كان المريض يكون فى البيت فما أسال عنه إلا و أنا مارة » انتهى (١ : ع ٣٢)

لا يصح الاعتكاف إلا فى مسجد الجماعة : ولما ثبت أن خطرالجماع على المعتكف غير متعلق بكونه فى المسجد ، لأنه لا خلاف بين أهل العلم أنه ليس له أن يجامع امرأة فى بيته فى حال الاعتكاف وقد حكينا عن بعض السلف أن الآية نزلت فى من كان يخرج من المسجد إلى بيته ويجامع ، ثبت أن ذكرالمسجد فى هذ الموضع إنما هو لأن ذلك شرط الاعتكاف ومن أوصافه التي لا يصح إلا به . قال الموفق فى المغنى: لا نعلم فى هذا خلافا بين أهل العلم، إذا كان المعتكف رجلا والأصل فى ذلك قول الله تعالى : « وأنتم عاكفون فى المساجد » فخصها بذلك، فلو صح الاعتكاف فى غيرها لم يختص تحريم المباشرة فيها ؛ فإن المباشرة محرمة فى الاعتكاف مطلقا . والمراد بها مساجد تقام الجماعة فيه ، و إنما اشترط ذلك لأن الجماعة واجبة ، واعتكاف الرجل فى مسجد لا تقام فيه الجماعة يفضى إلى أحد أمرين : إما ترك الجماعة الواجبة ، وإما خروجه إليها ؛ فيتكرر ذلك منه كثيرا مع إمكان التحرز منه ، وذلك مناف للاعتكاف إذ هو لزوم المعتكف والإقامة على ذكرالله فيه انتهى ملخصا (٣ : ١٢٣) . وروى الدار قطني والبيهقى عن

الزهرى عن عروة و سعيد بن المسيب عن عائشة فى حديث (قد مرتصحيحه) « وأن السنة للمعتكف أن لا يخرج إلا لحاجة الإنسان ، ولااعتكاف إلا فى مسجد جماعة » . وروى سعيد حدثنا هشيم أنبأ جرير عن الضحاك عن حذيفة قال قال رسول الله ﷺ : « كل مسجد له إمام و مؤذن فالاعتكاف فيه يصلح » كذا فى المغنى أيضاً (٣ : ١٢٥) .

للمرأة الاعتكاف فى مسجد بيتها : وإذا كان اشتراط المساجد للاعتكاف لأجل الجماعة فلا يكون ذلك شرطا إلا في حق من عليه الجماعة ، فللمرأة الاعتكاف فى مسجد بيتها وهو المكان الذى جعلته للصلاة منه،واعتكافها في البيت أفضل منه فى المسجد ، لأن صلاتها فى البيت أفضل كما دلت عليه الأحاديث . قال الجصاص : قد اختلف الفقهاء فى موضع اعتكاف النساء فقال أبوحنيفه ، و أبو يوسف ، ومحمد ، و زفر : لا تعتكف المرأة إلا فى مسجد بيتها ، و لا تعتكف فى مسجد جماعة (وهو قول الثورى كما فى المغني) . و قال مالك : تعتكف فى مسجد الجماعة ، ولا يعجبه أن تعتكف في مسجد بيتها . وقال الشافعى : العبد والمرأة والمسافر يعتكفون حيث شاؤا، لأنه لا جمعة عليهم ، وقد روى عن النبى ﷺ أنه قال : «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله ، وبيوتهن خير لهن» فأخبر أن بيتها خير لها ، ولم يفرق بين حالها في الاعتكاف و فى الصلاة ، ولما جاز للمرأة الاعتكاف باتفاق الفقهاء وجب أن يكون ذلك فى بيتها (لأن اشتراط المساجد إنما هو للجماعة ولا جماعة عليها) بقوله عليه السلام : « وبيوتهن خيرلهن » فلو كانت ممن يباح لها الاعتكاف فى المسجد لكان اعتكافها فى المسجد أولى ، ولم يكن بيوتهن خيرا لهن . و يدل عليه قوله عليه السلام : « صلاة المرأة فى دارها أفضل من صلاتها فى مسجدها » الحديث (وهو حسن صحيح كمامر فى الإعلاء) . فلما كانت صلاتها فى بيتها أفضل من صلاتها فى المسجد كان اعتكافها كذلك (لأن اشتراط المساجد إنما هو لأجل الصلاة والجماعة كمامر انتهى (١ : ٢٤٤)

المعتكف لا يعود المريض ولا يشهد الجنازة : فائدة: روى مسلم من حديث

ابن شهاب عن عروة وعمرة بنت عبد الرحمن أن عائشة رضى الله عنها قالت: « إن كنت لأدخل البيت للحاجة والمريض فيه فما أسأل عنه إلا وأنا مارة، وإن كان رسول الله ﷺ ليدخل على رأسه وهو فى المسجد فأرجله ، وكان لا يدخل البيت إلا لحاجه » وفى رواية: إلا لحاجة الإنسان) إن كان معتكفا» ورواه البخارى أيضا إلا أنه لم يذكر قولها في المريض. وروى البيهقى من طريق الليث بن أبى سليم عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها قالت: «كان النبى ﷺ يمر بالمريض وهو معتكف فيمر كما هو ولا يعرج يسأل عنه . وقال ابن عيسى (الراوى): إن كان النبى ﷺ يعود المريض وهو معتكف» انتهى (٤: ٢٢١). قلت: هذا مجمل والأول مفسر، فهو قاض على المجمل . وروى أيضا من حديث عقيل عن الزهرى عن عروة بن الزبير عن عائشة رضى الله عنها « أن النبى ﷺ كان يعتكف العشر الأواخر من رمضان حتى توفاه الله ، ثم اعتكف أزواجه من بعده والسنة في المعتكف أن لا يخرج إلا لحاجته التى لا بد منه، ولا يعود مريضا، ولا يمس امرأته ولا يباشرها . ولا اعتكاف إلا فى مسجد جماعة . والسنة فيمن اعتكف أن يصوم » . ثم رواه من طريق عبد الرحمن بن إسحق عن الزهرى عن عروة عن عائشة أنها قالت : « السنة على المعتكف أن لا يعود مريضا ، ولا يشهد جنازة، ولا يمس امرأة ولا يباشرها، ولا يخرج لحاجة إلا لما لا بدله منه . ولا اعتكاف إلا بصوم ، ولا اعتكاف إلا فى مسجد جامع » . وقد رواه سفيان الثورى عن هشام بن عروة عن عروة قال : « المعتكف لا يشهد جنازة ، ولا يعود مريضا ، ولا يجيب دعوة . ولا اعتكاف إلا بصيام ؛ ولا اعتكاف إلا فى مسجد جماعة » .

الجواب عن تعليل البيهقى حديث عائشة فى الباب : قال البيهقى : ذهب كثير من الحفاظ إلى أن هذا الكلام من قول من دون عائشة ، وأن من أدرجه فى الحديث وهم فيه،لأن سفيان الثورى وقفه على عروة انتهى. ورده ابن التركمانى فى الجوهر النقى بأن جعل هذا الكلام من قول من دون عائشة دعوى ، بل هو

معطوف على ما تقدم من قولها : السنة كـذا وكذا . وقد قدمنا قريبا أن هذا عند المحدثين فى حكم المرفوع ، رواه عروة عن عائشة مرة وأفتى به مرة انتهى (٤ : ٢٢١) .

قلت : وهذا كله مذهب الحنفية فى الباب . وذهب بعضهم إلى أن له أن يحضر الجنازة ، ويعود المريض ، ويخرج للوضوء ، يدخل بيت المريض . قلنا : قد صح عن عائشة أنه ﷺ لا يخرج إلا لحاجة الإنسان وإنما يعنى به البول والغائط ، فوجب أن لا يخرج إلا لما لا بد منه طبعا أو شرعا كشهور الجمعة ، لأنه معلوم أنه لم يعقد على نفسه الاعتكاف متنفلا وهو يريد ترك الجمعة وهى فرض عليه، فصار حضورها مستثنى من اعتكافه. وقد اتفق الجمع على أنه لايجوز للمعتكف أن يخرج فيتصرف فى سائر أعمال البر من قضاء حوائج الناس والسعى على عياله - وهو من البر فوجب أن يكون كـذلك حكم عيادة المريض وشهود الجنازة ، فالكتاب والسنة والنظر يدل على صحة ما وصفنا .

فإن احتج محتج بما روى الهياج الخراسانى حدثنا عتبة بن عبد الرحمن عن عبد الخالق عن أنس قال : قال رسول الله ﷺ : « المعتكف يتبع الجنازة ، ويعود المريض ، وإذا خرج من المسجد قنع رأسه حتى يعود إليه » قيل له : هذا حديث مجهول السند ، لا يعارض حديث الزهرى عن عمرة عن عائشة ، كذا فى الأحكام للجصاص (١ : ٢٤٩) . ولو صح حملناه على من تعين عليه تجهيز الميت وغسله وكفنه ، وكذلك عيادة المريض ، فيكون مستثنى من اعتكافه كشهود الجمعة سواء فافهم .

الاستدلال بالحديث على اشتراط الصيام فى الاعتكاف ، والجواب عن حجة الخصم : فائدة : أخرج البيهقى من حديث سفيان عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس وابن عمر أنهما قالا : « المعتكف يصوم » (وروى حاتم بن إسمعيل عن جعفر بن محمد عن أبيه عن على قال : « لا اعتكاف

إلا بصوم» ذكر الجصاص (١: ٢٤٥). وهو منقطع بين الباقر وعلى من أئمة أهل البيت وثقاتهم، وصاحب البيت أدرى بما فيه). وفى موطأ مالك: أنه بلغه عن القاسم بن محمد ونافع مولى ابن عمر قالا: «لا اعتكاف إلا بصيام، لقوله تعالى. «ثم أتموا الصيام إلى الليل، ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد» فذكر تعالى الاعتكاف مع الصيام». قال يحي: قال مالك: والأمر على ذلك عندنا أنه لا اعتكاف إلا بصيام وأخرج عبد الرزاق أيضا عن عروة والزهرى قالا: «لا اعتكاف إلا بالصوم». قال صاحب التنقيح. وهذا القول هو القوى إن شاء الله إن الصيام شرط الاعتكاف، فإن الاعتكاف لم يشرع إلا مع الصيام، وغالب اعتكاف النبي ﷺ وأصحابه إنما كان فى رمضان. وهو قول عائشة: «إن النبى ﷺ اعتكف في العشر الأول من شوال» ليس بصريح في دخول يوم الفطر (حتى يستدل به على صحة الاعتكاف بغير صوم) لجواز أن يكون العشر الذى اعتكف من ثانى يوم الفطر بل هذا هو الظاهر، وقد جاء مصرحا به فى حديث «فلما أفطر اعتكف» انتهى من الزيلعى (١: ٤٦٣).

تفسير قوله تعالى: «ولا تباشروهن» والجواب عما أشكل على الناس فى تفسيره: قال فى الروح: والنهى فى قوله: «ولا تباشروهن وأنتم عاكفون» عطف على أول الأوامر، والمباشرة فيه كالمباشرة فيه، وقد تقدم أن المراد بها الجماع، إلا أنه لزم من إباحة الجماع إباحة اللمس والقبلة وغيرهما، بخلاف النهى فإنه لا يستلزم النهى عن الجماع النهى عنهما، فهما إما مباحان اتفاقا بأن يكونا بغير شهوة، وإما حرامان بأن يكونا بها، ولا يبطل الاعتكاف ما لم ينزل، وصحح معظم الشافعية البطلان. وقيل: المراد من المباشرة ملاقاة للبشرتين، فى الآية منع عن مطلق المباشرة، وليس بشيئ؛ فقد كانت عائشة ترجل رأس النبى ﷺ وهو معتكف انتهى (٢: ٥٩)

وقال ابن العربى: فإن قيل: قلتم فى قوله تعالى: «فالآن باشروهن»:

إن المراد به الجماع ، وقلتم فى قولـه : « ولا تباشروهن » : إنه اللمس والقبلة ، فكيف هذا التناقص ؟ قلنا : كذلك نقول فى قوله تعالى : « فالآن باشروهن » : إنها المباشرة بـأسرها صغيرها وكبيرها (ومقتضاه جواز هـذه المباشرة بالليل فقط دون النهار ، لكون الأمر مغيا بغايـة طلوع الفجر) ولو لا أن السنـة قضت على عمومها وهى ما روت عائشة وأم سلمة فى جواز القبلـة للصائم من فعل النبى ﷺ وقوله ، وبـإذن النبى ﷺ لعمر بن أبى سلمة فى القبلـة وهو صائم فخصصناها . وأما قولـه تعالى : « ولا تباشروهن » فقـد بقيت على عمومها ، وعضدتها أدلة سواها ، وهى أن الاعتكاف مبنى عـلى ركنين : أحدهـمـا ترك الأعمال المباحة بإجماع ، الثانى ترك سائر العبادات سواه مما يقطع به ويخرج عن بابه . فإذا كانت العبادات تؤثر فيه والمباحات لا تجوز معـه فالشهوات أحرى أن تمنع فيه انتهى (ص ٤١) .

الاستدلال بالنص على تقييد الاعتكاف بالمسجد ، وعلى صحة اعتكاف المرأة فى بيتها : قال فى الروح : وفي تقييد الاعتكاف بالمساجد دليل على أنـه لا يصح إلا فى المسجد ، إذ لو جاز شرعا فى غيره لجاز فى البيت ، وهو باطل بالإجماع (أى فى حق الرجال) . واستدل بالآية على صحة اعتكاف المرأة فى غير المسجد ، بناء على أنها لا تدخل فى خطاب الرجال.

الاستدلال بالنص على اشتراط الصوم فى الاعتكاف : وعلى اشتراط الصوم فى الاعتكاف ، لأنه قصر الخطاب على الصائمين، فلو لم يكن الصوم من شرطه لم يكن لذلك معنى . وهو المروى عن نافع مولى ابن عمر وعائشة رضى الله عنهم . وعلى أنه لا يكفى فيه أقل من يوم كما أن الصوم لا يكون كذلك. والشافعى رضى الله لا يشترط يوما ولا صوما، لما أخرج الدارقطنى والحاكم وصححه عن ابن عباس رضى الله عنه أن النبى ﷺ قـال : « ليس على المعتكف صيام إلا أن يجعلـه على نفسه » (قد تقدم أن فيـه عبد الله بن محمد بن نصر الرملى مجهول ، وصحح البيهقى

وقفه وقال : رفعه وهم . وروى عن ابن عباس خلافه من أوجه) . ومثله عن ابن مسعود . وعن على كرم الله وجهه روايتان أخرجهما ابن أبى شيبة ؛ وعلى أن المعتكف إذا خرج من المسجد فباشر خارجا جاز ، لأنه حصر المنع من المباشرة حال كونه فيه . وأجيب بأن المعنى : لا تباشروهن وأنتم ملتزمون الاعتكاف فى المسجد ، فهو إذا خرج من المسجد لقضاء الحاجة ملتزم للاعتكاف فى المسجد واعتكافه باق ، يؤيده ما ورد فى سبب نزوله .

تقرير الاستدلال بالنص على فساد الاعتكاف بالوطأ : واستدل بها أيضا على أن الوطأ يفسد الاعتكاف، لأن النهى للتحريم وهى في العبادات يوجب الفساد . وفيه أن المنهى عنه هنا المباشرة حال الاعتكاف، وهو ليس من العبادات انتهى (٢ : ٥٩) . قلت فدليله الإجماع . قال الموفق فى المغنى : أن الوطأ فى الاعتكاف محرم بالإجماع والأصل فيه قول الله تعالى : « ولا تباشروهن وأنتم عاكفون » . فإن وطىء فى الفرج متعمدا فسد اعتكافه بإجماع أهل العلم ، حكاه ابن المنذر عنهم . ولأن الوطأ إذا حرم في العبادة أفسدها كالحج والصوم (هذا أولى من قولهم : النهى فى العبادات يوجب الفساد . فافهم) وإن كان ناسيا فكذلك عند إمامنا ، وأبى حنيفة ، ومالك . وقال الشافعى : لا يفسد اعتكافه ، لأنها مباشرة لا تفسد الصوم فلم تفسد الاعتكاف ، كالمباشرة فيما دون الفرج . ولنا أن ما حرم في الاعتكاف استوى عمده وسهوه في إفساده كالخروج من المسجد انتهى (٣ : ١٤٣) والمباشرة دون الفرج تفسد الاعتكاف إذا اقترن بها الإنزال . وإذا لم يقترن بها فهى كالقبلة فى الصوم، ليست بمباشرة بالمعنى المذكور فى النص ، فيعتبر مبطلا بشرط الإنزال اعتبارا لمعنى الوطى في الفرج .

دليل جواز الأكل والشرب والنوم فى المسجد للمعتكف : ولما كان الأكل والشرب والوطى كلها حلالا إلى وقت الفجر ثم منعت المباشرة خاصة فى الاعتكاف بقى سائرها على حالها ، فيباح له الأكل والشرب والنوم وأمثالها فى المساجد . كذا فى التفسير الأحمدى .

يجوز للمعتكف الخروج من المسجد لسبعة أشياء : فائـدة : فى خزانة الروايات عن فتاوى الحجة: يجوز للمعتكف أن يخرج من المسجد فى سبعة أشياء: البـول ، والغائـط ، والوضـوء ، والاغتسـال فرضـا كان أو نفـلا (كغسل الجمعة وكالوضوء لتلاوة القرآن ، ولا يخرج لتجديد الوضوء لكونه مما يفضى إلى تكـرار الخـروج وهو ينـافى معـنى الاعتكاف) والجمعـة ، ويخـرج أيضا لحاجـة السلطان ، ويخـرج أيضا لأمر لا بد منـه ثم يرجع بعد ما فرغ من ذلك سريعا . وهذا كله في الاعتكاف الواجب ؛ وأمـا فى الاعتكاف النفل لا بأس بأن يخرج بعـذر أو بغير عذر في ظاهر الروايـة . وفى الخلاصة : لو اعتكف الرجل من غير أن يوجبه على نفسه ثم يخرج من المسجد لا شيء عليه ، كذافي الإكليل (٢ : ١٢٠) .

من اعتكف شهرا أو عشرا فليدخل المسجد قبل غروب الشمس : فائـدة : من أحب اعتكاف العشر الأواخر من رمضان فليدخل المسجد قبل غروب الشمس من ليلة إحدى وعشرين ، لمـا روى أبو سعيد الخدرى قـال : « كان رسول الله ﷺ يجاور فى العشر التى فى وسط الشهر ، فـإذا كان من حين يمضى عشرون ليلة ويستقبل إحدى وعشرين يرجع إلى مسكنـه ورجع من كان يجاور معه ، ثم إنه أقام فى شهر جاور فيه تلك الليلة التى كان يرجع فيها ، فخطب الناس فأمرهم بما شاء الله ثم قـال : إنى كنت أجاور هذه العشر ثم بـدالى أن أجاور هذه العشر الأواخر ، فمن كان اعتكف معى فليبت فى معتكفه (وفى رواية : فليلبث) . وقد رأيت هذه الليلة فأنسيتها فالتمسوها فى العشر الأواخر فى كـل وتر ، وقد رأيتنى أسجد فى ماء وطين . قال أبو سعيد: مطرنا ليلة إحدى وعشرين فوكف المسجد فى مصلى رسول الله ﷺ فنظرت إليـه وقد انصرف من صلوة الصبح ووجهـه مبتل طينا وماء » متفق عليه واللفظ لمسلم (١ : ٣٦٩) .

ولأن العشر - بغير هاء - عدد الليالى فإنها عـدد المؤنث ، قال الله تعالى :

« وليال عشر » وأول الليالى العشر ليلة إحدى وعشرين ؛ ولأن اعتكاف العشر الأواخر من رمضان إنما هو لالتماس ليلة القدر - كما هو نص الحديث - وهى فى العشر الأواخر فى كل وتر، وليلة إحدى وعشرين منها كما لا يخفى. قال النووى: قال مالك وأبو حنيفة والشافعى وأحمد : يدخل فيه قبل غروب الشمس إذا أرد اعتكاف شهر أو اعتكاف عشر ، وقال الأوزاعى والثورى والليث فى أحد قوليه: يبدأ بالاعتكاف من أول « النهار ويدخل المسجد بعد صلاة الصبح) .

الجواب عن حجة من قال : يدخل المسجد بعد صلوة الفجر : واحتجوا بحديث عائشة قالت : « كان النبى ﷺ إذا أراد أن يعتكف صلى الفجر ثم دخل معتكفه ، وأنه أمر بخبائه فضرب - إلى أن قالت - : فلما ﷺ نظر فإذا الأخبيته، فقال آل بر يرون ؟ فأمر بخبائه فقوض ، وترك الاعتكاف فى شهر رمضان حتى اعتكف فى العشر الأول من شوال » متفق عليه . وتأوله الجمهور على أنه كان يدخل المعتكف وينقطع فيه ويتخلى بنفسه بعد صلوة الصبح، لا أن ذلك وقت ابتداء الاعتكاف ؛ بل كان من قبل المغرب معتكفا لابثا فى جملة المسجد ، فلما صلى الصبح انفرد .

للرجل منع زوجته من الاعتكاف بغير إذنه : قال : وفيه أن للرجل منع زوجته من الاعتكاف بغير إذنه ، وبه قال العلماء كافة . فلو أذن لها فهل له منعها بعد ذلك؟ فيه خلاف للعلماء، فعند الشافعى وأحمد وداؤد: له منع زوجته ومملوكه، وإخرجهما من اعتكاف التطوع . ومنعهما مالك، وجوز أبو حنيفه إخراج المملوك دون الزوجة انتهى . (١ : ٣٧٢) .

قلت : ولا حجة للخصم فى الحديث ، فإنه ﷺ إنما أمر بخبائه فقوض ولم يأمر بأخبيتهن أن تقوض ؛ وإنما قوضتها بأيديهن لما رأين من كراهية ﷺ لذلك. ولو سلم فإنهن اعتكفن فى المسجد ونحن نقول بكراهة اعتكاف المرأة فى المسجد ؛ وإنما تعتكف فى بيتها بهذا الحديث ، فللرجل إخراج زوجته من الاعتكاف إذا

اعتكفت فى المسجد ، وإنما الخلاف فيما إذ كانت اعتكفت فى بيتها بإذن الزوج فافهم .

الاعتكاف النفل إذا قطع بعد الدخول فيه لم يجب قضاءه : وفى الحديث أن الاعتكاف النفل إذا قطع بعد الدخول فيه لم يجب قضاءه ، لأن أزواجه ﷺ تركن الاعتكاف بعد نية وضرب أبنيتهن له ، والظاهر أن ذلك كان بعد ما دخلن المسجد معه ﷺ بعد غروب الشمس من ليلة إحدى وعشرين ، ولم يؤمرن بالقضاء . وقضاء النبى ﷺ لم يكن واجبا عليه ، وإنما فعله تطوعا ، لأنه كان إذا عمل عملا أثبته ، وكان فعله لقضائه كفعله لأدائه على سبيل التطوع به . وهذا أحد القولين فى المذهب ؛ وأما على القول الثانى وهو أن الاعتكاف لا يكون أقل من يوم ، فمن دخل فيه لزمه اعتكاف يوم وليلة ، ولو قطعه قبل ذلك لزمه القضاء ، فلنا أن نقول ؛ إن الظاهر أن أزواجه ﷺ إنما تركن الاعتكاف بعد النية قبل الدخول فيه . فلم يوجد القطع بعد الدخول . وأما رسول الله ﷺ فكان قد قطعه بعد الدخول فيه ، فلأجل ذلك قضاه بعد رمضان . فلا دلالة فى حديث على عدم وجوب القضاء بالقطع بعد الدخول فيه ولو سلمنا أن أزواجه قطعته بعد الدخول فيه فلا يضرنا عدم نقل قضائهن له بعد ما ثبت عن النبى ﷺ أنه قضاه . فلعلهن قضينه بعد مدة ، فلم يطلع عليه الراوى . والله تعالى أعلم .

جواز الاشتراط فى الاعتكاف : فائدة . قال الموفق في المغنى : ولا يعود مريضا ولا يشهد جنازة إلا أن يشترط ذلك ، فإذا اشترط فعل ذلك فى اعتكافه فله فعله ، واجبا كان الاعتكاف أو غير واجب . وكذلك ما كان قربة كزيارة أهله أو رجل صالح أو عالم ، أو شهود جنازة ، وكذلك ما كان مباحاً مما يحتاج إليه كالعشاء فى منزله والمبيت فيه فله فعله . قال الأثرم : سمعت أبا عبد الله يسأل عن المعتكف يشترط أن يأكل فى أهله ؟ فقال : إذا اشترط فنعم ، قيل له : وتجيز الشرط فى الاعتكاف ؟ قال نعم . قلت : فيبيت فى أهله ؟ قال : إذا كان تطوعا

جاز . وممن أجاز أن يشترط العشاء فى أهله الحسن ، والعلاء بن زياد، والنخعى، وقتادة . ومنع منه أبو مجلز ، ومالك ، والأوزاعى . قال مالك : لا يكون فى الاعتكاف شرط . ولنا أنه يجب بعقده فكان الشرط فيه إليه كالوقف ، ولأن الاعتكاف لا يختص بقدر فإذا شرط الخروج فكأنه نذر القدر الذى أقامه . وإن قال متى عرض لى عارض أو مرضت خرجت جاز شرطه انتهى (٣ : ١٣٩) .

وفى الدر عن التاترخانية عن الحجة لو شرط وقت النذر أن يخرج لعيادة مريض وصلاة جنازة وحضور مجلس علم جاز ذلك ، فليحفظ انتهى(٢ : ٢١٦) . والحاصل أن ما يغلب وقوعه يصير مستثنى حكما وإن لم يشترطه ، ومالا فلا إلا إذا شرطه انتهى (شامى) . قلت : وهذا هو محمل ما رواه عاصم بن ضمرة عن على قال : « إذا اعتكف الرجل فليشهد الجمعة ، وليعد المريض ، وليحضر الجنازه ، وليأت أهله ، وليأمر هم بالحاجة وهو قائم » رواه أحمد ، والأثرم . وقال : أحمد عاصم بن ضمرة عندى حجة ، كذا فى المغنى (٣ : ١٣٧) ، ليفعل ذلك كله إذا اشترطه ليصير مستثنى كالجمعة ، وإلا فلا .

وهل إذا شرط مثل ذلك فى الاعتكاف المسنون تتأدى به سنة الاعتكاف : لم أره صريحا والظاهر لا ، ويصير اعتكافه نفلا ، لأنه ﷺ كان لا يخرج إلا لحاجة الإنسان ولا يشترط الخروج لغيرها ، فهذا هو السنة . والله تعالى أعلم .

وإن شرط الوطأ في اعتكافه ، أو الفرجة ، أو النزهة ، أو البيع للتجارة ، أو تكسب بالصناعة فى المسجد لم يجز . لأنه ينا فى معنى الاعتكاف ، ولا حاجة إليه ، فإن احتاج إليه فلا يعتكف . قاله الموفق في المغنى (٣ : ١٣٩) . وقواعدنا تساعده ، فافهم .

فى فضل الإعتكاف : قاعدة : روى البيهقى عن الحسين بن على رضى الله عنها قال : قال رسول الله ﷺ : « من اعتكف عشرا فى رمضان كان كحجتين وعمرتين » وإسناده ضعيف؟ وعن عائشة رضى الله عنها « من اعتكف إيمانا واحتسابا

غفر لـه ما تقدم من ذنبه ، ومن اعتكف يكثر من الـكلام » رواه الديلمى فى الفردوس ، كما فى العزيزى (١:٣١٣) . والعزو إلى الديلمى علم على الضعف . وعن ابن عباس رضى عنهما فى حديث ومن اعتكف يوما ابتغاء وجه الله تعالى جعل الله بينه وبين النار ثلاث خنادق أبعد مما بين الخافقين » رواه الطبرانى فى الأوسط ، والبيهقى واللفظ له ، والحاكم مختصرا وقال : صحيح الإسناد ، كذا قال والترغيب للمنذرى (ص ١٧٨) .

قوله تعالى : « ولا تاكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام » الآية

التنبيه على خطأ الظاهرية فى الاستدلال بالعموم: هذه الآية متعلق كل مؤالف ومخالف فى كل حكم يدعونه لأنفسهم بأنه لا يجوز. فيستدل عليه بقوله تعالى : « ولا تاكلوا أموالـكم بينكم بالباطل » فجوا به أن يقال له : لا نسلم أنه باطل حتى تبينه بالدليل ، وحينئذ يدخل فى هذا العموم . فهى دليـل على أن الباطل فى المعاملات لا يجوز وليس فيها تعيين الباطل ؛ قالـه ابن العربى في الأحكام له ، ونبـه بذلك على خطأ الظاهرية فى الاستدلال بالعموم . فترى ابن حزم فى المحلى يدعى فى جملة من أحكام البيوع ونحوها أنها لا تجوز ويستدل بقوله تعالى : « ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » ولا يتنبه لهذه الدقيقة أن الآية دليل على أن الباطل لا يجوز وليس فيها تعيين الباطل ، فعلى المستدل بها إثبات كون ما ادعى حرمته أنـه من الباطل فافهم .

تفسير الباطل فى قوله : « لا تاكلوا أموالـكم بينكـم بالباطل » : والباطل : مالا يحل شرعا ولا يفيد مقصردا . لأن الشرع نهى عنه منع منه وحرم تعاطيـه ، كالربا والغرر ونحو هما . والباطل مالا فائدة فيـه ، فى المعقول هو عبارة عن المعدوم ، وفي الشرع عبارة عما لا يفيد مقصودا . كـذا فى الأحكام لابن العربى (ص ٤٢) . والـذى ورد به التنزيل من خطر ما حكم لـه بـه الحاكم (من الأموال) إذا علم المحكوم له أنه غير محكوم له بحق .

أجمعوا على أن حكم الحاكم لا يبيح لأحد ما كان محظورا عليه من الأموال والحقوق : قد اتفقت الأمة عليه فيمن ادعى حقا فى يدى رجل وأقام بينة فقضى له أنه غير جائز له أخذه ، وأن حكم الحاكم لا يبيح له ما كان قبل ذلك محظورا عليه . وهو محمل ما رواه الشيخان عن أم سلمة زوج النبي ﷺ أن رسول ﷺ قال : « إنما أنا بشر و إنكم تختصمون إلى ولعل بعضكم أن يكون ألحن من بعض فأقضى له على نحو ما أسمع منه فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذنه ، فإنما أقطع له قطعة من النار » . فهو وارد فى حق يأخذه أحد الخصمين ويقطع له ولا يكون إلا من الأموال .

اختلفوا فى حكم الحاكم بعقد أو فسخ عقد بشهادة الزور : واختلفوا فى حكم الحاكم بعقد أو فسخ عقد بشهادة شهود إذا علم المحكوم له أنهم شهود زور ، فقال أبو حنيفة : إذا حكم الحاكم ببينة بعقد أو فسخ عقد مما يصح أن يبتدى فهو نافذ ، ويكون كعقد نافذ عقداه بينهما وإن كان الشهود شهود زور . وقال الجمهور : حكم الحاكم فى الظاهر كهو فى الباطن .

الجواب عن استدلال الجمهور بالآية : والآية ليست نصا فى مدعى الجمهور ، لأنهم إن أرادوا أنها دليل على عدم النفوذ مطلقا فممنوع ، وإن أرادوا أنها دليل على عدم النفوذ فى الجملة فمسلم ، ولا نزاع فيه ، لأن الإمام الأعظم رضى الله عنه يقول بذلك كذا فى الروح (٢ : ٦١) . ولا يخفى على المتأمل كون سياق الآية ظاهرا فى الأموال ، والله تعالى أعلم والمسئلة معروفة فى الفروع والأصول ، ولها تفصيل قد ذكرناه في إعلاء السنن فلتراجع . وبسط الكلام فيه الجصاص فى الأحكام أيضا (١ : ٢٥٣) فأفاد وأجاد .

من لم يعلم أنه أخذ ما ليس له فجائز له أن يأخذه بحكم الحاكم له : وفى الآية دلالة على أن ذلك فى من علم أنه أخذ ما ليس له ؛ فأما من لم يعلم فجائز له أن يأخذه بحكم الحاكم له بالمال ، كما إذا قامت بينة بأن لأبيه الميت على فلان ألف

درهم أو أن هذه الدار تركها الميت ميراثا فجائز للوارث أن يدعى ذلك ويأخذه بحكم الحاكم له به وإن لم يعلم صحة ذلك ، إذ هو غير عالم بأنه مبطل فيما يأخذه ، والله تعالى إنما ذم العالم به إذا أخذه بقوله : « وأنتم تعلمون » قاله الجصاص (١ : ٢٥٤) .

مناسبة الآية لما قبلها : وفى تعقيب الصيام بالنهى عن الأكل الحرام المفضى إلى عدم قبول عبادته من صيامه واعتكافه حث على أن لا يفطر إلا على حلال ولا يتسحر إلا بحلال . قال النبى ﷺ : « من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة فى أن يدع طعامه وشرابه » رواه البخارى وغيره عن أبى هريرة . فالصوم عن الحرام المؤيد آكد من الصوم عن الطعام والشراب الذى لا يحرم على الصائم إلا بالنهار دون الليل ، فافهم .

قوله تعالى : « يسئلونك عن الأهلة قل هى مواقيت للناس والحج » الآية

تحقيق سبب نزول قوله : « يسئلونك عن أهلة » : قال أبو جعفر عن الربيع عن أبى العالية : بلغنا أنهم قالوا : يا رسول الله ، لم خلقت الأهلة ؟ فأنزل الله « يسئلونك عن الأهلة » يقول : جعلها الله مواقيت لصوم المسلمين وإفطارهم ، وعدة نساءهم ، ومحل دينهم . وقال العوفى : عن ابن عباس سأل الناس رسول الله ﷺ عن الأهلة ، فنزلت هذه الآية : « قل هى مواقيت للناس » يعلمون بها حل دينهم ، وعدة نساءهم ، ووقت حجهم . وكذا روى عن عطاء ، والضحاك ، وقتادة ، والسدى ، والربيع بن أنس نحو ذلك . وقال عبد الرزاق : عن عبد العزيز بن أبى رداد عن نافع عن ابن عمر قال : قال رسول الله ﷺ : « جعل الله الأهلة مواقيت للناس ؛ فصوموا لرؤيته وأفطرو لرؤيته ، فإن غم عليكم فعدوا ثلاثين يوما » . ورواه الحاكم فى مستدركه من حديث ابن أبى رواد به وقال : كان ثقة عابدا مجتهدا شريف النسب ، فهو صحيح الإسناد ، ولم يخرجاه . وكذا روى عن قيس بن طلق عن أبيه مرفوعا ، وكذا روى من

حديث أبي هريرة ومن كلام على بن أبي طالب رضى الله عنهم . قال ابن كثير فى تفسيره (١ : ٢٢٥) . وعلى هذا فمناسبة الآية لما قبلها ظاهرة ، لأنه فى بيان حكم الصيام وذكر شهر رمضان ، وبحث الأهلة يلائم ذلك ، لأن الصوم مقرون برؤية الهلال وكذا الإفطار فافهم .

دليل جواز الإحرام بالحج فى سائر السنة : قال الجصاص : وفى هذه الآية دلالة على جواز الإحرام بالحج فى سائر السنة ، لعموم اللفظ فى سائر الأهلة أنها مواقيت للحج ، ومعلوم أنه لم يرد به أفعال الحج (للنص وللإجماع على تقييد أفعاله بأشهر معلومات) فوجب أن يكون المراد الإحرام انتهى (١ : ٢٥٤) . قال صاحب الروح : وفيه بعد، بل ربما يستدل بها على خلاف ذلك ، لأنه لوصح لم يحتج إلى الهلال فى الحج ، وإنما أحتيج إليه لكونه خاصا بأشهر معلومة محتاجة فى تمييزها عن غيرها إليه، وإلى هذا ذهب الشافعى رضى الله تعالى عنه انتهى (٢ : ٦٢) . قلت : مراد الجصاص أن الأهلة كلها مواقيت للحج كما هى مواقيت للناس يوقتون بها أمورهم الدنيوية ، ومعلوم أن سائرها مواقيت للناس فكذلك سائرها مواقيت للحج . هذا هو المتبادر من ظاهر الكلام . والقول بالعموم فى الأول والخصوص فى الثانى خلاف الظاهر ، فلا بد من حمل قوله تعالى : « الحج أشهر معلومات » على أفعال الحج ، وقوله : « هى مواقيت للناس والحج » على الإحرام به . ولا يلزم من كون الحج موقتا بأشهر معلومات كون الإحرام به موقتا بهن ، لأن قوله : « فمن فرض فيهن الحج » يفيد أن الفرض المذكور هو لا محالة غير الحج الذى علقه به ، فلا يجب من تقييد الحج بالأشهر كون إيجابه مقيداً بهن ألا ترى أنه يصح النذر بالحج قبل أشهر الحج ؟ فيكون موجبا للحج في وقته المشروط ، فكذلك الإحرام به .

ويدل عليه من جهة السنة حديث المواقيت وقوله : « هن لهن ولمن أتى عليهن ممن أراد الحج والعمرة » وذلك عموم فى جواز الإحرام بالحج فى أى وقت

مر عليهن من السنة انتهى . وقد ثبت عن علي وعمر رضي الله عنهما أنهما قالا في قوله تعالى : « وأتموا الحج والعمرة لله » : « إتمامها أن تحرم بهما من دويرة أهلك » صححه الحاكم عن علي ، وقواه الحافظ في التلخيص . كما مر في الإعلاء (ص ٢١٤). ولم يفرقا بين من كان بين دويرة أهله وبين مكة مسافة بعيدة أو قريبة ، فدل ذلك على أنه كان من مذهبهما جواز الإحرام بالحج قبل أشهر الحج . وثبت أن عبدالله بن عامر أهل بالحج من خراسان ، وبينها وبين مكة أكثر من مسافة أشهر الحج فيستلزم أن يكون قد أحرم قبل أشهر الحج . قاله الحافظ في الفتح . فإن قيل : كره ذلك عثمان ولامه عليه . قلنا : ولكنه لم يأمره بالخروج من إحرام الحج إلى العمرة ، فدل على صحة الإحرام به في غير أشهر الحج ؛ وإنما كرهه للطول المفضي إلى الوقوع في محظوره ، ولا نزاع في كراهته إذا أفضى إلى ذلك فافهم .

العبرة في المواقيت برؤية الأهلة لا بحساب المنجمين : وفيه دلالة على أن العبرة في مواقيت برؤية الأهلة ، لا بحساب المنجمين .

إذا كان ابتداء العدة بالهلال يجب استيفاءها بالأهلة : وفيه دلالة أيضا على أن العدة إذا كان ابتداءها بالهلال وكانت بالشهور أنه إنما يجب استيفاءها بالأهلة ، ثلاثة أشهر إن كانت ثلاثة وإن كانت عدة الوفاة فأربعة أشهر بالأهلة ، وأن لا تعتبر عدد الأيام وكذلك يدل على أن أشهر الصوم معتبر بالهلال في ابتداءه وانتهائه ، وإنه إنما يرجع إلى العدد عند فقد رؤية الهلال . ويدل أيضا على من آلى من امرأته في أول الشهر إن مضى الأربعة الأشهر معتبر بالأهلة في إيقاع الطلاق ؛ دون اعتبار الثلاثين . وكذلك هذا في الإجارات والأيمان وآجال الديون متى كان ابتداءها بالهلال كان جميعها كذلك ، وسقط اعتبار عدد الثلاثين . وبذلك حكم النبي ﷺ « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته ، فإن غم عليكم فعدوا ثلاثين » بالرجوع إلى اعتبار العدد عند فقد الرؤية . قاله الجصاص (١ : ٢٥٦) .

المعتبر في الشرع هو الحساب القمري دون الشمسي : وفيه دلالة أن المعتبر

فى الشرع هو الحساب بالأهلة والسنة القمرية دون الشمسيه ، قال تعالى : « هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب » (فلو كان الهلال مدورا كالشمس أو ملازما حالة واحدة لم يكد يتيسر التوقيت به ، فى التوقيت بالأهلة من اليسر ما ليس فى التوقيت بالشمس . فلا يعجز عنه عالم ولا عامى ، بخلاف التوقيت بالشمس فلا يقدر عليه إلا من يطلع على دقائق علم الهيئة الموقوفة على الإرصاد والزيج ونحوها . فما كان للحنيفية السمحة البيضاء التى كلف بها العباد كلهم حاضرتهم وباديتهم أن تعتبر التوقيت بالشمس والحال هذه ؛ وإنما المناسب أيسرها ، وسماحتها اعتبار الحساب بالأهلة فلأجل ذلك جعلت الشريعة مدار الأحكام والعبادات على الحساب القمرى . فمنها ما يجب اعتباره فيه كالحج ، وصوم رمضان ، وصلاة العيدين ، والزكوة ، وعدد الطلاق ، وأمثالها . ومنها ما لا يجب اعتباره فيه ويجوز توقيته بالحساب الشمسى كآجال الديون والإجارات ، وإن كان الأولى توقيته بالقمرى أيضا كما لا يخفى .

حكم استعمال الحساب الشمسى فى المكاتبات والمخاطبات والمعاملات : ومن هنا علم أن استعمال الحساب الشمسى فى المكاتبات والمخاطبات والمعاملات وإن كان جائزا فلا ريب أنه خلاف الأولى ، لكونه خلاف سنة رسول الله ﷺ وسنة أصحابه والسلف الصالحين . وأيضا فلما كان مدار الأحكام الشرعية والعبادات الدينية على الحساب القمرى كان حفظه وضبطه فرضا على الكفاية ، وأحسن طرقه وأيسرها أن يستعمل فى المكاتبات ، والمخاطبات ، والمعاملات اليومية . ولا يخفى أن الإتيان بفرض الكفاية عبادة ، وما كان طريقا إلى حفظه فهو عبادة أيضا . فاستعمال الحساب القمرى مطلوب شرعا ، وبعيد من المسلم أن يترك المطلوب الشرعى ويستعمل الحساب الشمسى الذى هو ضده فى الجملة ، ويبعد منه كل البعد أن يميل إلى هذا الضد بحيث لا يبقى له ميل إلى المطلوب الشرعى بالمرة ، كما هو مشاهد من غوائد أكثر المسلمين فى هذا الزمان بل ومن عادة

كثير من العلماء أيضا . فإلى الله المشتكى من انقلاب القلوب وميلها إلى العيوب ، المؤدية إلى الذنوب . وكل ذلك مع دعوهم بغض النصارى وقد أشرب قلوبهم حب النصرانية ، أعاذنا الله من ذلك ورزقنا حب السنة النبوية والعوائد الإسلامية إنه سميع مجيب .

لا حاجة إلى التكلف والقول بكون الجواب على أسلوب الحكيم فى هذه الآية فائدة : لعلك قد عرفت بما روينا عن أبى العالية قال : بلغنا أنهم قالوا : يا رسول الله ﷺ ، لم خلقت الأهلة ؟ أن السوال كان عن الحكمة لا عن السبب والعلة ، وهو الظاهر من الجواب ، فتطابقا . ولا حاجة إلى التكلف والقول بكون الجواب على أسلوب الحكيم . وما روى عن معاذ بن جبل أنه قال : يا رسول الله ، ما بال الهلال يبدو ويطلع دقيقا مثل الخيط ثم يزيد ويعظم حتى يستوى ويستدبر ؟ (الحديث) رواه ابن عساكر فسنده ضعيف ، كما فى روح المعانى ، على أنه يمكن حمله على السوال عن الحكمة كما لا يخفى ، قاله شيخنا فى بيان القرآن . ولو سلم أن السوال كان عن السبب فيكون فى هذا الجواب إشارة إلى أن الأولى أن يسألوا عن الحكمة لا عن السبب لأنه لا يتعلق به صلاح معاشهم ومعادهم والنبى إنما بعث لبيان ذلك .

الرد على من زعم أن الصحابة ليسوا ممن يطلع على دقائق علم الهيئة ولذلك أجيبوا بالحكمة لا بالسبب : لا لأن الصحابة رضى الله عنهم ليسوا ممن يطلع على دقائق علم الهيئة الموقوفة على الإرصاد والأدلة الفلسفية كما وهم لأن ذلك على فرض تسليمه فى حق أولئك السادة المشائين فى ركاب النبوة ، والمرتاضين فى رواق الفتوة ، والفائزين بإشراق الأنوار ، المطلعين بإرصاد قلوبهم على دقائق الأسرار ، وإن لم يكن نقصا من قدرهم إلا أنه يدل على أن سبب الاختلاف فى أشكال القمر ما قد بين فى علم الهيئة من بعد القمر عن الشمس وقربه إليها . وهو باطل عند أهل الشريعة ، فإنه مبنى على أمور لم يثبت جزما شئ منها . غاية الأمر أن الفلاسفة الأول تخيلوها موافقة لما أبدعه الحكيم المطلق ، كما يشير إليه كلام الشيخ

الأكبر قدس سره فى فتوحاته . ومما ينادى على أن ما ذهبوا إليه مجرد تخيل وايس مطابقا لما فى نفس الأمر أن المتأخرين ممن انتظم فى سلك الفلاسفة كهرشل الحكيم وأتباعه ـ أصحاب الرصد والزيج الجديد ـ تخيلوا خلاف ما ذهب إليه الأولون فى أمر الهيئة ، وقالوا بأن الشمس مركز ، والأرض وكـذا النجوم دائرة حولها ، وبنوا حكم الكسوف والخسوف ونحوه على ذلك وبرهنوا عليه ، وردوا رأى مخالفيه . ولم يتخلف شىء من أحكامهم فى هذا الباب بل يقع حسبما يقع ما يقوله الأولون مبنيا على زعمهم ، فحيث اتفقت الأحكام مع اختلاف المبنيين وتضاد المثائين ورد أحد الزعمين بالآخر ارتفع الوثوق بكلا المذهبين ، فلو أمكن الجمع بين ما تقوله الفلاسفة كيف كانوا مما يقبله العقل وبين ما يقوله سيد الحكماء، ونور أهل الأرض والسماء ، فلا بأس به بل هو الأليق الأحرى فى دفع الشكوك التى كثيرا ما تعرض لضعفاء المؤمنين . وإذا لم يمكن ذلك فعليك بما دارت عليه أفلاك الشرع وتنزلت به أملاك الحق . كذا فى الروح (٢ : ٧٢) .

إذا قالت خـدام فصد قوها فإن القـول ما قالت خـدام

قولـه تعالى : « وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ـ إلى قولـه : ـ وأتـوا البيوت من أبوابها »

لما ذكر أن الأهلة مواقيت للناس يوقتون بها ديونهم ويؤجلون بها إجاراتهم ومعاملاتهم ، ومعالم للعبادات لا سيما الحج نبههم عـلى أصل كلى يجب حفظه فى المعاملات والعبادت جميعا ، ليستقيم بـه أمورهم ، ويصلح به معاشهم ومعادهم ، فأمرهم : أن يأتوا الأمور من ماتأها الذى أمر الله بـه تعالى وندب إليه ولا يأتوها من ظهورها . وفيه بيان أن ما لم يشرعه ولا ندب إليه لا يصير قربة ولا دينا بأن يتقرب به متقرب ويعتقد دينا .

من نـذر ما ليس بقربة لم يلزمـه بالنذر وكذا ما ليس له أصل فى الوجوب وان كان قربة : وهذا كله اصل فى أن من نذر ما ليس بقربة لم يلزمه بالنذر ،

ولا يصير قربة بالإيجاب . ويدل أيضاً على أن ما ليس له أصل فى الوجوب وإن كان قربة لا يصير واجبا بالنذر ، نحو عيادة المريض ، وإجابة الدعوة ، والمشى إلى المسجد، والقعود فيه . والله أعلم . قاله الجصاص فى الأحكام له (١ : ٢٥٦) .

قلت : ونزوله فى قوم من الجاهلية كانوا إذا احرموا نقبوا فى ظهور بيوتهم نقبا يدخلون منه ويخرجون ، فنهوا عن التدين به ،لا ينافى ما ذكرناه. فإن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد .

قوله تعالى « وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين » .

النهى عن قتل من ليس من أهل القتال: قال العبد الضعيف : أخرج ابن جرير وابن النذر وابن أبى حاتم عن ابن عباس فى قوله: « ولا تعتدوا » يقول: لا تقتلوا النساء والصبيان ، ولا الشيخ الكبير ، ولا من ألـقى السلم وكف يـده ؛ فإن فعلتم فقد اعتديتم . وأخرج وكيع وابن أبى أشيبة عن يحى ابن يحى الغسانى قال: كتبت إلى عمر بن عبد العزيز أسأله عن هذه الآية: « وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم» فكتب إلى : إن ذلك فى النساء، والذرية: ومن لم ينصب لك الحرب منهم . كذا فى الدر المنثور (١ : ٢٠٥) . كأنهـما ذهبا إلى أن المراد بـه من لم يكن من أهل القتال فى الأغلب لضعفه وعجزه لأن ذلك حال النساء والذرية . وقد روى عن النبى ﷺ النهى عن قتل النساء والولدان، أخرج الشيخان عن ابن عمر قال: « وجدت امرأة مقتولة فى بعض مغازى رسول الله ﷺ ، فنهى رسول الله ﷺ قتل النساء والصبيان » وفى رواية أنه قال : « ما كانت هذه لتقاتل » وروى عنه أيضا النهى عن قتل أصحاب الصوامـع ، رواه داوٗد بن الحصين عن عكرمـة عن ابن عباس مرفوعا عنـد مسلم وغيره . فكانت الآية على هذا التأويل ثابتـة الحكم ليس فيها نسخ ، وإذا أمكن استعمال الآية من غير نسخ فهو أولى .

قال ابن كثير : قال أبو جعفر الرازى عن الربيع بن أنس عن أبى العاليه

قال ، « هذه أول آية نزلت فى القتال بالمدينة ، فلما نزلت كان رسول الله ﷺ يقاتل من قاتله ويكف عمن كف حتى نزلت سورة براءة » . وكذا قال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم حتى قال : هذه منسوخة بقوله : « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » . وفى هذا نظر ، لأن قوله : « الذين يقاتلونكم » إنما هو تهييج وإغراء بالأعداء الذين همتهم قتال الإسلام وأهله أى كما يقاتلونكم فاقتلوهم أنتم . ولهذا قال فى هذه الآية : « واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم » أى لتكون همتكم منبعثة على قتالهم كما همتهم منبعثة على قتالكم وعلى إخراجهم من بلادكم التى أخرجوكم منها قصاصا انتهى (١ : ٢٢٦) .

وفى لباب النقول من طريق الكلبى عن أبى صالح عن ابن عباس : ونزلت هذه الآية فى عمرة القضاء ، فخافوا أن لا تفى قريش بالصلح ويصدوهم عن المسجد الحرم ويقاتلوهم ، وكره المسلمون قتالهم فى الشهر الحرام ، فأنزل الله ذلك انتهى .

الرد على من حمل الآية على النهى عن الابتداء بالقتال : فالمعنى أنهم إن نقضوا عهدهم فقاتلوهم ولا يبدؤهم بالقتال ، فنهاهم عن الابتداء بالقتال لأجل العهد ولحرمة الحرم . فلا حاجة إلى تأويل قوله : « الذين يقاتلونكم » بمن هو من أهل القتال فى الأغلب ، ولا إلى القول بالنسخ . قاله : شيخنا فى بيان القرآن » .

قال : وقوله : « ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين » أى قاتلوا في سبيل الله ولا تعتدوا فى ذلك . ويدخل فيه ارتكاب المناهى . كما قاله الحسن البصرى من المثلة ، وقتل النساء ، والصبيان ، والشيوخ الذين لا رأى لهم والرهبان ، وأصحاب الصوامع انتهى .

وقال ابن العربى فى قوله تعالى : « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة » : يعنى كفرا ، وفيه أن سبب القتل هو الكفر بهذه الآية : لأنه تعالى جعل الغاية عدم الكفر

نصا ، وأبان فيها أن سبب القتل المبيح للقتال الكفر . وقد ضل أصحاب أبي حنيفة عن هذا وزعموا أن سبب القتل المبيح للقتال هى الحرابة ، وتعلقوا بقول الله تعالى: « قاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم » وهذه الآية تقضى عليها التى بعدها ، لأنه أمر أولا بقتال من قاتل ، ثم بين أن سبب قتاله وقتله كفره الباعث له على القتال ، وأمر بقتاله مطلقا من غير تخصيص بابتداء قتال منه انتهى (١ : ٤٦) .

قلت : ما ضل أصحاب أبي حنيفة ـ وما كان لهم أن يضلوا وما كان لهم ذلك من خلق ، فهم رأس الفقهاء ؛ والناس كلهم عيال عليهم في الفقه ـ ولكنهم علموا ما لم يعلم غيرهم ، وفقهوا ما لم يفقهوا ، ولم يتعلقوا قط بما ذكره القاضى وإنما تعلقوا بنصوص صريحة فيما قالوا . الاترى إلى قوله تعالى : « فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا » وإلى قوله « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » وقوله: « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم ـ إلى قوله ـ : إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين وأخرجوكم من دياركم أن تولوهم » جعل الغاية نصب الحراب والقتال ، ونهى عن قتل من ألقى السلم أو أعطى الجزية صاغرا . ولو كان سبب القتل هو الكفر فقط لم يكن لقبول الجزية وعقد المسالمة مع من أراد الصلح من الكفار معنى ، لبقاء علة القتل وهو الكفر فيهم ؛ وقد مر معنى قوله تعالى : « وقاتلو فى سبيل الله الذين يقاتلونكم » ورددنا قول من حمله على النهى عن الابتداء بقتال المحاربين من الكفار فافهم ، ولا تعجل في الإنكار على أئمة الهدى فتندم .

قوله تعالى : ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم» الآية

حظر القتل بمكة لمن يقتل فيها ، وحظر قتل المشرك الحربى إذا لجأ إلى الحرم:

أفـادت الآيـة حظـر القتل بمكة لمـن لم يقتل فيها ، فيحتج بعمومها فى من قتل ولجأ إلى الحرم في أنه لايقتل ، لأن الآية لم تفرق بين من قتل وبين من لم يقتل فى حظر قتل الجميع . ويحتج بها في حظر قتل المشرك الحربى إذا الجأ إليها ولم يقاتل، فلزم بمضمون الآية أن لا نقتل من وجدنا فى الحرم، سواء كان قاتـلا أو غير قاتل إلا أن يكون قد قتل فى الحرم فحينئذ يقتل بقولـه : « فإن قاتلوكم فاقتلوهـم » فيكون قوله : « واقتلوهم حيث ثقفتموهم » عاما فى سائر المشركين إلا في من كان بمكة . فإنهم أمروا بإخراجهم منها إلا من قاتلهم فأنه أمر بقتالهم حينئذ . و دليل ذلك قوله فى نسق التلاوة ، « ولاتقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه » فثبت أن قوله : « واقتلوهم حيث ثقفتموهم » فى من كان بغير مكة . فإن قيل : هو منسوخ بقوله : « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكـون الدين لله ». قلنا إذا أمكـن استعمالهما لم يثبت النسخ لاسيما مع اختلاف الناس في نسخه ، ومع ذلك فإن قوله : « وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة » إذا كان نازلا مع أول الخطاب فغير جائز أن يكون ناسخا ، لأن النسخ لا يصح إلا بعد التمكن من الفعل ، ولا يجوز وجود الناسخ والمنسوخ فى خطاب واحد ، وغير جائز لأحد إثبات تاريخ الآيتين وتراخى نزول إحداهما عن الأخـرى إلا بالنقل الصحيح ولا يمكن لأحـد دعوى نقل صحيح فى ذلك ، وإنما روى ذلك عن الربيع بن أنس فقال: هو منسوخ بقوله: « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة » وقال قتادة : هو منسوخ بقوله « واقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » . وجائز أن يكـون ذلك منها رأيا وتأويـلا ، ولا حجة فيه لإمكان استعمال الآيتين بأن يكون قوله : « فاقتلوا المشركين » مرتبا على قوله : « ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام » فيكون المعنى : فاقتلوهم حيث وجدتموهـم إلا عند المسجد الحرام إلا أن يقاتلوكم فيه فاقتلوهم .

و يدل عليه أيضاً حديث ابن عباس و أبى شريح و أبى هريرة أن النبى ﷺ خطب يـوم فتح مكة فقال : « يا أيها الناس ، إن الله تعالى حرم مكة يوم خلق السموات والأرض ، لم تحل لأحد قبلى ، ولا تحل لاحد بعدى ؛ و إنما أحلت لى

ساعة من نهار ، ثم عادت حراما إلى يوم القيمة » و في رواية : « فإن ترخص مترخص بقتال رسول الله ﷺ فقولوا له : إن الله قد أذن لرسوله ﷺ ولم يأذن لكم ، وإنما أذن لى ساعة من نهار » أخرجه الشيخان و غيرهما . و يدل عليه أيضا ما روى أن النبى ﷺ خطب يومئذ حين قتل رجل من خزاعة رجلا من هذيل ثم قال : « إن أعتى الناس على الله ثلاثة : رجل قتل غير قاتله ، ورجل قتل فى الحرم ، ورجل قتل بذحل الجاهلية » (رواه الحاكم وصححه كما فى الإعلاء في أبواب الجهاد) . وهذا يدل على تحريم القتل فى الحرم لمن لم يجن فيه ، لعموم الذم للقاتل في الحرم ، ولأنه قد ذكر معه قتل من لم يستحق القتل ، فثبت أن المراد قتل من استحق القتل فلجأ . فثبت أن الحرم يحظر قتل من لجأ إليه . ومن أراد البسط فليراجع إعلاء السنن .

ثم اعلم دلالة إن دلالة هذه الآى مقصورة على حظر القتل فحسب ، ولا دلالة فيها على حكم ما دون النفس ، ولا خلاف فى أن من لجأ إلى الحرم وعليه دين أنه يحبس به وأن دخوله الحرم لا يعصمه عن الحبس ، و كذلك كل ما كان دون النفس من الحقوق فإن الحرم لا يعصمه منه قياسا على الديون . قال الجصاص (١ : ٢٦٠) .

قوله تعالى : « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله »

فرض الجهاد منوط ببقاء الكفر : يوجب قتال الكفار حتى يتركوا الكفر. قال ابن عباس ، ومجاهد ، وقتادة ، والربيع بن أنس : الفتنة ههنا الشرك (رواه ابن جرير و ابن أبى حاتم والبيهقى فى الدلائل من طرق عن ابن عباس ، و عبد بن حميد وابن جرير عن مجاهد ، و ابن جرير وحده عن الربيع ، وعبد بن حميد وابن جرير وابوالشيخ وابن أبى حاتم والنحاس عن قتاده ، كما فى الدرالمنثور (١ : ٢٠٥) . وهذه الآية خاصة في المشركين دون أهل الكتاب ، لأن ابتداء الخطاب جرى بذكرهم في قوله جل وعلا : « واقتلوهم حيث ثقفتموهم

وأخرجوهم من حيث أخرجوكم » وذلك صفة مشركى أهل مكة الذين أخرجوا النبي ﷺ وأصحابه فلم يدخل أهل الكتاب فى هذا الحكم .

لا يقبل من مشركى العرب إلا الإسلام أو السيف: وهذا يدل على أن مشركى العرب لا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف ، لقوله : « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة » يعنى كفرا وشركا « ويكون الدين لله » ودين الله هو الإسلام لقوله : « إن الدين عند الله الإسلام قاله الجصاص (١ : ١ ٢٦) ويؤيده قوله سبحانه« تقاتلونهم أو يسلمون » .

قوله تعالى : » الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص . فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه » الآية

أفاد أنهم إذا قاتلوهم فى الشهر الحرام فعليهم أن يقاتلوهم فيـه وإن لم يجز لهم أن يبتدؤهم بالقتال . وقولـه : « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » أمر بالعدل حتى فى المشركين، كما قال: « وإن عاقبتم فعاقبوابمثل ما عوقبتم به » . وروى عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس أن قوله: « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه » الآيـة نزلت بمكة ، حيث لا شوكـة ولا جهاد ، ثم نسخ بآية القتال بالمدينة . وقد رد هذا القول ابن جرير وقال : بل الآية مدنية بعدعمرة القضية ، وعزى ذلك إلى مجاهد رحمه الله . قاله ابن كثير (١: ٢٢٨) .

من استهلك لغيره مالا كان عليه مثله والمثل على وجهين: وهو عموم فى أن من استهلك لغيره مالا كان عليه مثله ، والمثل ينقسم إلى وجهين : أحدهما مثله فى جنسه، وذلك فى المكيل والموزون والمعدود والآخر مثله فى قيمته ، لأن النبى ﷺ قضى فى عبد بين رجلين أعتقـه أحدهما وهو موسر أن عليه ضمان نصف قيمتـه ، فجعل المثل هوالقيمة . ويدل على أن المثل قد يكون اسما لما ليس هو من جنسه إذا كان فى وزانه أن من اعتدى على غيره بقذف لم يكن المثل المتسحق عايه أن يقذف بمثل قذفه ، بل يكون المثل المستحق عليه هوجلد ثمانين ، وكذلك لو شتمه بما دون

القذف كان عليه التعزير وذلك مثل لما نال منه . فثبت بذلك أن اسم المثل قد يقع على ما ليس من جنسه بعد أن يكون في وزانه .

من غصب ساجة فبنى عليها يجب عليه قيمتها لا رد عينها : ويحتج بذلك في أن من غصب ساجة فأدخلها فى بنائه أن عليه قيمتها ، لأن القيمة قد تناولها اسم المثل ، فمن حيث كان الغاصب معتديا بأخذها كان عليه مثلها لحق العموم، لأن إدخالها فى البناء بمنزلة الاستهلاك .

يجب القصاص فيما يمكن استيفاء المماثلة فيه : ويحتج به فى إيجاب القصاص فيما يمكن استيفاء المماثلة والمساواة فيه دون ما لم يعلم فيه استيفاء المماثلة وذلك نحو قطع اليد من نصف الساعد ، والجائفة ، والآمة فى سقوط القصاص فيها ، لتعذر استيفاء المثل ؛ إذ كان الله تعالى إنما أمرنا باستيفاء المثل .

من قطع يد رجل وقتله يفعل به مثل ما فعل : ويحتج به أبو حنيفة فيمن قطع يد رجل وقتله أن لوليه أن يقطع يده ثم يقتله ، فله أن يفعل به مثل ما فعل بمقتضى الآية قاله الجصاص (١ : ٢٦٢) .

الجواب عن قول الشافعى : إن القاتل يقتل بمثل ما قتل به من خنق أوحرق ونحوه : واستدل به الشافعى على أن القاتل يقتل بمثل ما قتل به من محدد أو خنق أو حرق أو تجويع أو تغريق، حتى لو ألقاه فى ماء عذب لم يلق فى ماء ملح . كذا فى الروح (٢ : ٦٧) . ولم يقل به إلا فى القتل بالمحدد ، لتعذر الاستيفاء بالمثل فى أكثر ما ذكره ، مع كون بعض ما ذكره منهيا عنه بالنص كالحرق ، وكون بعضه من المثلة المتفق على حرمتها كالتغريق مثلا ولو صح ما ذكره للزمه ما قاله ابن حزم فيمن قتل أحدا باللواط أن يستدبر بالأوتار ، ولايخفى ما فيه من الشناعة . وإنما مثل القتل أن يزهق روحه بالسيف . يؤيده قوله ﷺ : «لا قود إلا بالسيف » . ومن أراد البسط فليراجع الإعلاء .

قوله تعالى : « وأنفقوا فى سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكه » الآية

تفسير الإلقاء بيده إلى التهلكة وترجيح حمله على العموم : اختلفوا فى تفسيرها على وجوه ، فقال بعضهم : نزلت فى النفقة أن تمسك بيدك عن النفقة فى سبيل الله ، فيكون متعلقا بقوله « وأنفقوا » . وقال بعضهم : هو ترك الجهاد فى سبيل الله . وقال بعضهم : إنها اقتحام الحرب من غير مبالاة ، وإيقاع النفس فى الخطر والهلاك ، فيكون الكلام متعلقا بقوله : « وقاتلوا » نهيا عن الإفراط والتفريط فى الشجاعة . وظاهر اللفظ العموم ففيه النهى عن الجبن فى سبيل الله والضن بنفسه ، وعن البخل بالمال فيه ، فإن كلا من ذلك يفضى إلى ضعف المسلمين وقوة أعداءهم ؛ وعن التهور فى القتال حيث يقتحم صف العدو من غير مبالاة ، فيضيع نفسه ويطمع عدوه فى إخوانه المسلمين .

قال الليث ابن سعد : عن يزيد بن أبى حبيب عن أسلم أبى عمران قال : حمل رجل من المهاجرين بالقسطنطينية على صف العدو حتى خرقه ومعنا أبو أيوب الأنصارى ، فقال ناس : ألقى بيده إلى التهلكة ، فقال أبو أيوب : نحن أعلم بهذه الآية ، إنما نزلت فينا . صحبنا رسول الله ﷺ وشهدنا معه المشاهد ونصرناه ، فلما فشا الإسلام وظهر اجتمعنا معشر الأنصار تحببا فقلنا : قد أكرمنا الله بصحبة نبيه ﷺ ونصره ، حتى فشا الإسلام وكثر أهله ؛ وكنا قد آثرناه على الأهلين والأموال والأولاد وقد وضعت الحرب أوزارها ، فرجع إلى أهلينا وأولادنا فنقيم فيها ، فنزل فينا « وأنفقوا في سبيل الله » (أنفسكم وأموالكم) فكانت التهلكة الإقامة فى الأهل والمال ، وترك الجهاد . رواه أبو داوٗد ، والترمذى ، والنسائى ، وعبد بن حميد - فى تفسيره - ، وابن أبى حاتم ، ابن جرير وابن مردويه ، والحافظ أبو يعلى - فى مسنده - وابن حبان - فى صحيحه - ، والحاكم - فى متسدركه - كلهم من حديث يزيد بن أبى حبيب به . وقال الترمذى : حسن صحيح غريب . وقال الحاكم : على شرط الشيخين ، ولم يخرجاه . ولفظه عن أسلم أبى عمران قال :

كنا بالقسطنطينية ، وعلى أهل مصر عقبة بن عامر الجهنى وعلى أهل الشام فضالة بن عبيد الأنصارى ، فخرج صف عظيم من الروم فصففنا لهم صفا عظيما من المسلمين ، فحمل رجل من المسلمين على صف من الروم ، حتى دخل فيهم ثم خرج إلينا مقبلا ، فصاح به الناس فقالوا : ألقى بيده إلى التهلكة . فقال أبو أيوب الحديث (٧ : ٢٧٥) .

وقال ابن أبي حاتم : حدثنا أبي حدثنا أبو صالح كاتب الليث حدثنى الليث حدثنا عبدالرحمن بن خالد بن مسافر عن ابن شهاب عن أبي بكر بن عبدالرحمن بن الحارث بن هشام أن عبدالرحمن ابن الأسود بن عبد يغوث أخبره أنهم حاصروا دمشق ، فانطلق رجل من ازد شنوءة فأسرع إلى العدو وحده ليستقبل ، فعاب ذلك عليه المسلمون ورفعوا حديثه إلى عمرو بن العاص ، فأرسل إليه عمرو فرده وقال عمر : وقال الله : « ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » كذا فى تفسير ابن كثير (١ : ٢٢٩)

حكم الرجل يحمل وحده على صف العدو : وقال محمد بن الحسن الإمام فى السير الكبير : إن رجلا لوحمل على ألف رجل وهو وحده لم يكن بذلك بأس إذا كان يطمع فى نجاة أو نكاية ، فإن كان لايطمع فى نجاة ولا نكاية فإنى أكره له ذلك ، لأنه عرض نفسه للتلف من غير منفعة للمسلمين . وإنما ينبغى للرجل أن يفعل هذا إذا كان يطمع فى نجاة أو منفعة للمسلمين ، فإن كان لايطمع فى شئ منهما ولكنه يجرئ المسلمين بذلك حتى يفعلوا مثل ما فعل فيقتلون وينكون فى العدو ، فلا بأس بذلك إن شاء الله لأنه لو كان على طمع من النكاية فى العدو ولا يطمع فى النجاة لم أربأسا أن يحمل عليهم ، فكذلك إذا طمع أن ينكى غيره فيهم بحملته عليهم فلا بأس بذلك ، وأرجو أن يكون فيه مأجورا وإنما يكره له ذلك إذا كان لامنفعة فيه على وجه من الوجوه . و إن كان لايطمع فى نجاة ولانكاية ، ولكنه مما يرهب العدو فلا بأس بذلك ، لأن هذا أفضل النكاية ومنفعة للمسلمين .

قال الجصاص فى الأحكام له : والذى قال محمد من هذه الوجوه صحيح

لا يجوز غيره ، وعلى هذه المعانى يحمل تأويل من تأول فى حديث أبى أيوب أنه ألقى بيده إلى التهلكة بحمله على العدو إذ لم يكن عندهم فى ذلك منفعة ، و إذا كان كذلك فلا ينبغى أن يتلف نفسه من غير منفعة عائدة على الدين ولا على المسلمين (و ظن أبو أيوب أن فى حملته على العدو وحده منفعة للمسلمين من نكاية في العدو وإرهابهم ، وتجرئة المسلمين عليهم بذلك - و كان كما قد ظن ، فإن الرجل حمل على صف العدو حتى دخل عليهم فخرق صفهم ، ثم أخرج إلى المسلمين مقبلا ، و هذا أفضل النكاية - فقال : لم يكن فعله هـذا من الإلقاء بيده إلى التهلكة ، وإنما التهلكة فى مثل هـذا الموضع أن يضن الرجل بنفسه وماله ، وأما الذى أسرع إلى العدو فى حصار دمشق لم يكن فى حملته عل العدو وحدة منفعة للمسلين و لا نكاية فى العدو ، فرده عمرو بن العاص رضى الله عنه وقال: قال الله تعالى : « ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » فافهم ١٢) . وأما إذا كان فى تلف نفسه منفعة عائدة على الدين فهذا مقام شريف مدح الله به أصحاب النبى ﷺ فى قوله : « إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة ، يقاتلون فى سبيل الله فيقتلون ويقتلون » و قال : « ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضات الله » في نظائر ذلك من الآى التى مدح الله فيها من بذل نفسه لله .

حكم بذل النفس فى الأمر بالمعروف : وعلى ذلك ينبغى أن يكون حكم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أنه متى رجا نفعا في الدين فبذل نفسه فيه حتى قتل كان فى أعلى درجات الشهداء قال الله تعالى : « وأمر بالمعروف وانه عن المنكر ، واصبر على ما أصابك ، إن ذلك من عزم الأمور (١: ٢٦٣) . وقال الحافظ فى الفتح : وأما مسئلة حمل الواحد على العدد الكثير من العدو فصرح الجمهور بأنه إن كان لفرط شجاعته ، وظنه أنه يرهب العدو بذلك، أو يجرئ المسلمين عليهم ، أو نحو ذلك من المقاصد الصحيحة فهو حسن ، ومتى كان مجرد تهور فممنوع ، ولا سيما إن ترتب على ذلك وهن فى المسلمين والله أعلم انتهى(٨: ١٣٩) .

فائدة ذكر الأيدى فى الآية : وفائدة ذكر الأيدى والتصريح بالنهي عن

الإلقاء إلى التهلكة بالقصد والاختيار ، كذا فى الروح (٢ : ٦٧) . فما أصابه من غير قصد واختيار فهو عفو ، « لايكلف الله نفسا الا وسعها » . وذكر سفيان بن عيينة وجماعة عن البراء بن عازب أنه قيل له : « ولاتلقوا بأيديكم إلى التهلكة » هوالرجل يلقى العدو فيقاتل حتى يقتل ؟ قال : لا ، ولكن هوالرجل يذنب الذنب فيلقى بيديه ، فيقول : لا يغفرالله لى (أى فيستكثر من الذنوب فيهلك) وروى مثله عن عبيدة السلمانى (قلت: وعن النعمان بن بشير ، والحسن ، وابن سيرين ، وأبى قلابة أيضا ، كما فى تفسير ابن كثير (١ : ٢٢٩) .

الرد على صاحب روح المعانى فى استبعاده ما روى عن البراء بن عازب فى معنى الآية : قال صاحب الروح : وعليه يكون متعلقا بقوله : « فإن الله غفور رحيم » وهو فى غاية البعد ، ولم أر من صحح الخبر عن البراء رضى الله عنه ، سوى الحاكم وتصحيحه لايوثق به انتهى (٢ : ٦٧) . قلت : قد صححه الذهبى أيضا فى تلخيص المستدرك (٢ : ٢٧٦) فالحق ما قاله الجصاص أنه ليس يمنع أن يكون جميع هذه المعانى مرادة بالآية ، لاحتمال اللفظ لها وجواز اجتماعها من غير تضاد ولا تناف انتهى (١ : ٢٦٢)

قوله تعالى : « وأتموا الحج والعمرة لله » الاية

وجوب إتمام الحج والعمرة بعد الشروع فيهما : أى اجعلوهما تامين إذا تصديتم لأدائهما لوجه الله تعالى . فلا دلالة فى الآية على أكثر من وجوب الإتمام بعد الشروع فيهما ، وهو متفق عليه بين الحنفية والشافعية رضى الله تعالى عنهم ، فإن إفساد الحج والعمرة مطلقا يوجب المضى فى بقية الأفعال والقضاء ولاتدل على وجوب الأصل ، والقول بالدلالة بناء على أن الأمر بالإتمام مطلقا يستلزم الأمر بالأداء لما تقرر من أن ما لايتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب ، ليس بشئ ؛ لأن الأمر بالإتمام يقتضى سابقية الشروع ، فيكون الأمر بالإتمام مقيدا بالشروع .

الجواب عن الاحتجاج بالآية على وجوب العمرة : وإدعاء أن المعنى :

ائتوا بهما حال كونهما تامين مستجمعى الشرائط والأركان ، و هذا يدل على وجوبهما ؛ لأن الأمر ظاهر فيه ، و يؤيده قراءة « و أقيموا الحج والعمرة » ليس بسديد ؛ أما أولا فلأنه خلاف الظاهر : وبتقدير قبوله فى مقام الاستدلال يمكن أن يجعل الوجوب المستفاد من الأمر فيه متوجها إلى القيد أعنى تامين لا على أصل الإتيان ، كما فى قوله ﷺ : » بيعوا سواء بسواء » . وأما ثانيا فلأن الأمر فى القراءة محمول على المعنى المجازى المشترك بين الواجب والمندوب أعنى طلب الفعل ، والقرينة على ذلك الأحاديث الدالة على استحباب العمرة . ويؤيد ذلك أن ابن مسعود صاحب هذه القراءة قال فيما أخرجه عنه ابن أبى شيبة وعبد بن حميد : « الحج فريضة والعمرة تطوع » (و سنده صحيح إلا أنه عن إبراهيم عنه ، ومراسيله صحاح لا سيما عن ابن مسعود كذا فى الإعلاء) . و أخرج ابن أبى داؤد فى المصاحف عنه أيضا أنه كان يقرأ ذلك ثم يقول : « والله ، لو لا التحرج وأنى لم أسمع فيها من رسول الله ﷺ شيئا لقلت : إن العمرة واجبة مثل الحج » (قلت أخرجه ابن جرير أيضا : حدثنا أحمد بن خازم ثنا أبو نعيم ثنا إسرائيل ثنا ثوير عن أبيه عنه (٢ : ١٢٢) . و ثوير بن أبى فاختة مختلف فيه قال البزار: حدث عنه شعبة وإسرائيل وغيرهما واحتملوا حديثه . و قال العجلى : هو وأبوه لا بأس بهما . وقال الحاكم: لم ينقم عليه إلا التشيع . كذا فى التهذيب ملخصا). وهذا يدل على أنه رضى الله عنه لم يجعل الأمر بالنسبة إليها للوجوب ، لأنه لم يسمع شيئا فيه ، ولعله سمع ما يخالفه ، ولهذا جزم فى الرواية الأولى عنه بفرضية الحج واستحباب العمرة ، وكانه لذلك حمل الأمر فى قراءته على القدر المشترك الذى قلناه لا غير .

فالحق أن الآية لا تصلح دليلا للشافعية ومن وافقهم كالإمامية علينا ، وليس فيها عند التحقيق أكثر من بيان وجوب إتمام أفعالها عند التصدى لأ دائهما، وإرشاد الناس إلى تدارك ما عسى يعتريهم من العوارض المخلة بذلك من الإحصار و نحوه ، من غير تعرض لحالهما من الوجوب وعدمه . ومن ادعى من المخالفين

أنها دليل له فقد ركب شططا وقال غلطا ، كما لايخفى على من ألقى السمع وهو شهيد . ووجوب الحج مستفاد من قوله تعالى : « و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا » انتهى ملخصا من روح المعانى (٢ : ٦٩) . وأما قوله : والإنصاف تسليم تعارض الأخبار و قد أخذ كل من الأئمة بما صح عنده انتهى ففيه أنه لم يصح فيه عن رسول الله ﷺ شيئ ، وقد صح عنه ﷺ أنه سئل عن العمرة أواجبة هى ؟ قال : « لا وإن تعتمر خيرلك » و قوله : « الحج جهاد والعمرة تطوع » كمامر فى الإعلاء فالحق أن قول أبى حنيفة و أصحابه أقوى ما يكون فى هذا الباب إن شاء الله تعالى .

وقال ابن كثير : ظاهر السياق إكمال أفعالهما بعد الشروع فيهما ، ولهذا قال بعده: « فإن أحصرتم » أى صددتم عن الوصول إلى البيت و منعتم من إتمامها . ولهذا اتفق العلماء على أن الشروع فى الحج والعمرة ملزم ، سواء قيل بوجوب العمرة أوباستحبابها ، كماهما قولان للعلماء : وقال شعبة : عن عمرو بن مرة عن عبد الله بن سلمة عن على أنه قال فى هذه الآية « وأتموالحج والعمرة لله » قال : أن تحرم من دويرة أهلك وكذا قال ابن عباس ، وسعيد بن جبير ، و طاؤس . و قد روى الإمام أبو محمد بن أبى حاتم فى سبب نزول هذه الآية حديثا غريبا ، فقال : حدثنا على بن الحسين ثنا أبو عبد الله الهروى حدثنا غسان الهروى ثنا إبراهيم بن طهمان عن عطاء عن صفوان بن أمية أنه قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ متضمخ بالزعفران عليه جبة فقال : كيف تأمرنى يا رسول الله فى عمرتى ؟ قال: فأنزل الله : « وأتمو الحج والعمرة » فقال رسول الله ﷺ : أين السائل عن العمرة ؟ فقال : ها أنا ذا فقال : « ألق عنك ثيابك ، ثم اغتسل واستنشق ، ثم ما كنت صانعا فى حجك فاصنعه فى عمرتك » هذا حديث غريب ، وسياق عجيب ، والذى ورد فى الصحيحين لم يذكر فيه الغسل والاستنشاق ، ولا ذكر نزول هذه الآية ، و هو عن يعلى بن أمية لاصفوان بن امية و الله أعلم

(١ : ٢٣١) . قلت : وهو صريح فى نزول الآية فى إكمال الأفعال بعد الشروع فيها . و الله تعالى أعلم .

قوله تعالى : « فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى » الاية

تحقيق معنى الإحصار وأنه يعم العدو والمرض جميعا : الإحصار والحصر كلاهما فى أصل اللغة بمعنى المنع مطلقا ، وليس الحصر مختصا بما يكون من العدو والإحصار بما يكون من المرض والخوف ، كما توهم الزجاج من كثرة استعالهما كذالك ، فإنه قد يشيع استعمال اللفظ الموضوع للمعنى العام فى بعض أفراده . والدليل على ذلك أنه يقال: حصره العدو و أحصره ـ كضده وأصده ـ فلو كانت إحدى النسبتين معتبرة فى مفهوم الحصر والإحصار لكان التصريح بالإسناد إليه تكرارا ، ولكان إسناد الإحصار إلى العدو مجازا وكلاهما خلاف الأصل .

الجواب عن حجة الخصم : والمراد من الإحصار ههنا حصرالعدوعند مالك والشافعى رحمها الله تعالى ، لقوله تعالى : « فإذا أمنتم » فإن الأمن لغة في مقابلة الخوف ، ولنزوله عام الحديبية ، ولقول ابن عباس رضى الله عنهما : « لا حصر إلا حصر العدو » فقيد إطلاق الآية وهو أعلم بمواقع التنزيل . وذهب الإمام أبوحنيفة رحمه الله إلى أن المراد به ما يعم كل منع من عدو ومرض و غيرهما، فقد أخرج أبو داؤد ، والترمذى و حسنه ، والنسائى، وابن ماجه ، والحاكم (وصححه وأقره عليه الذهبى) من حديث الحجاج بن عمرو من كسر أو عرج فقد حل، وعليه الحج من قابل» وروى الطحاوى من حديث عبد الرحمن بن يزيد قال: « أهل رجل بعمرة يقال له : (عمر بن سعيد ، فلسع ، فبينا هو صريع فى الطريق إذ طلع عليه ركب فيهم ابن مسعود ، فسألوه فقال : « ابعثوا با لهدى ، واجعلوا بينكم وبينه أمارة، فإذا كان ذلك فليحل » (وفى الهداية قال : وعليه العمرة من قابل ، و سنده صحيح كما فى الإعلاء (١ : ٢٨٢) . وأخرج ابن أبى شيبة عن عطاء « لا إحصار الأمن مرض أو عدو أمر حابس » وروى البخارى مثله عنه .

وقال عروة : « كل شئ حبس المحرم فهو إحصار » .

وما استدل به الخصم مجاب عنه . أما الأول فستعلم ما فيه إشارة إلى ما ذكره بعد ما ذلك أنه يقال للمريض إذا زال مرضه وبرئ : أمن ، كما روى عن بن مسعود وابن عباس رضى الله تعالى عنهم ، فيضعف استدلال الشافعي ومالك بالآية على ما ذهبا إليه (١ : ٧١) ؟ وأما الثانى فإنه لا عمرة بخصوص السبب ، والحمل على التأييد يأباه ذكره باللام استقلالا ، والقول بأن أحصرتم ليس عاما إذا لفعل المثبت لا عموم له ، ليس بشيء . لأنه و إن لم يكن عاما لكنه مطلق ، فيجرى على إطلاقه . و أما الثالث فلأنه بعد تسليم حجية أقوال ابن عباس في أمثال ذلك معارض لما أخرجه ابن جرير وابن المنذر عنه فى تفسير الآية أنه قال : من أحرم بحج أو عمرة ثم حبس عن البيت بمرض يجهده أو عدو يحبسه ، فعليه ذبح ما استيسر من الهدى » . فكما خصص فى الرواية الأولى عمم فى هذه ، وهو أعلم بمواقع التنزيل (و أيضا فإنه قد خصص الحصر دون الإحصار ، فيحتمل أنه ذكر معنى الاسم دون الحكم فافهم) . و القول بأن حديث حجاج بن عمرو ضعيف (١) ضعيف ، إذ له طرق مختلفة فى السنن (حسنه الترمذى و صححه الحاكم والذهبى على شرط البخارى) . وقد روى أبوداؤد أن عكرمة سأل ابن عباس وأبا هريره رضي الله تعالى عنهما عن ذلك فقالا : صدق . وحمله على ما إذا اشترط المحرم الإحلال لقوله ﷺ لضباعة : (٢) « حجى واشترطى » لا يتمشى على أصلنا : إن المطلق يجرئ على إطلاقه ، إلا إذا اتحد الحادثة والحكم ، وكان الإطلاق والتقييد فى الحكم ، إذ ما نحن فيه ليس كذلك كما لا يخفى انتهى. ملخصا من روح المعانى .

---

(١) لا وجه للتضعيف إلا أنه قد اختلف فيه على يحى بن أبى كثير فأخرجه أصحاب السنن وابن خزيمة والحاكم من طرق : عن يحى عن عكرمة عن الحجاج ، وقال فى آخره عن عكرمة : فسألت أبا هريرة وابن عباس فقالا :-

ويدل على عموم حكم الإحصار لمن حبسه العدو أو المرض موافقة مخالفينا إيانا على أن المرأة إذا منعها زوجها من حجة التطوع بعد الإحرام جاز لها الإحلال وكانت بمنزلة المحصر - مع عدم العدو - وكذلك من حبس فى دين أو غيره فتعذر عليه الوصول إلى البيت كان فى حكم المحصر ، فكذلك المريض ، كذا فى احكام القرآن للجصاص (١ : ٢٨٠) . وقد أطال رحمه الله الكلام في الباب ، فمن أراد البسط فليراجع الأحكام له . والله تعالى أعلم.

الإحصار من الحج والعمرة سواء : وفيه دلالة على أن الإحصار من الحج والعمرة سواء . وحكى عن محمد بن سيرين أن الإحصار يكون من الحج

- صدق . ووقع فى رواية يحى القطان وغيره فى سياقه : سمعت الحجاج . وأخرجه أبو داؤد والترمذى من طريق : معمر عن يحى عن عكرمة عن عبد الله بن رافع عن الحجاج . قال الترمذى : وتابع معمرا على زيادة عبد الله بن رافع معاوية بن سلام ، وسمعت محمدا - يعني البخارى - يقول: رواية معمر ومعاوية أصح انتهى . وهذا لاينافي صحة الحديث ، لأنه إن كان عكرمة سمعه من الحجاج بن عمرو فذاك وإلا فالواسطة بينهما عبد الله بن رافع ثقة وإن لم يخرج له البخارى، كذا قال الحافظ . قلت : ويمكن أن عكرمة سمعه من عبد الله بن رافع عن الحجاج . ثم سمعه من الحجاج بلا واسطة ، وله نظائر في الصحاح لا تخفى على من مارسها .

(٢) وأيضا فإن حديث ضباعة من الآحاد ، وهو لا يصلح أن يزاحم عموم الآية . وقيل : الاشتراط منسوخ روى ذلك عن ابن عباس لكن فيه الحسن بن عمارة متروك ، (وهو حسن الحديث على أصلنا فقد وثقه بعضهم ، وأنكر ابن عمر الاشتراط كمامر فى الاعلاء. وأيضا فمن قال بالاشتراط قال بجواز تحلل المشترط بدون الهدى ، وهو مصادم للنص ، فإن قوله تعالى : « فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى » يدل على وجوب الهدى على المحصر مطلقا) . ووجه الجمع عندى أن حديث ضباعة محمول على الندب حتى لا يلزمه خلف الوعد وإن كان ذلك جائزا بعذر ، كذا فى المظهرى (١ : ٤٩) والبسط فى الإعلاء .

دون العمرة . وذهب إلى أن العمرة غير موقتة ، وأنه لا يخشى الفوات ، وحكى عن مالك نحوه . وليس بصحيح ؛ لأن الآية نزلت فى حصر الحديبية وكان النبي ﷺ وأصحابه محرمين بعمرة ، فحلوا جميعا . قال الجصاص : وقد تواترت الأخبار بأن النبي ﷺ كان محرما بالعمرة عام الحديبية ، وأنه أحل من عمرته بغير طواف ، ثم قضاها فى العام القابل فى ذى القعدة ، وسميت عمرة القضاء . وقال الله تعالى : « وأتموا الحج والعمرة لله » ثم قال : « فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى » وذلك حكم عائد إليهما جميعا ، وغير جائز الاقتصار على أحدهما دون الآخر ، لما فيه من تخصيص حكم اللفظ بغير دلالة انتهى .

ما حكى عن مالك: « لا إحصار فى العمرة » لم يصح عنه : قلت : ولكن الحكاية عن مالك لم تصح ، فقد قال ابن العربى فى الأحكام له : لا خلاف بين علماء الأمصار أن الإحصار عام فى الحج والعمرة . وقال ابن سيرين : لا إحصار فى العمرة لأنها غير موقتة . وقلنا : وإن كانت غير موقتة لكن في الصبر إلى زوال العدو ضرر ، وفى ذلك نزلت الآية ، وبه جاءت السنة ، فلا معدل عنها انتهى (١ : ٥١) . فلم يذكر فيه خلاف مالك غير ابن سيرين وهو من أعلم الناس بمذهب مالك .

حكم قتال من حصر المسلمين عن الحج : فائدة : قال ابن العربى فى الأحكام له : لا يخلوا أن يكون الحاصر كافرا أو مسلما ، فإن كان كافرا لم يجز قتاله ولو وثق بالظهور (لكون القتال محظورا عنه فى الإحرام) ويتحلل فى موضعه (وهل له القتال بعد التحلل ؟) . ولو سأل الكافر جعلا لم يجز ، لأن ذلك وهن فى الإسلام . وإن كان الحاصر مسلما لم يجز قتاله بحال ، ووجب التحلل . فإن طلب شيئا ويتخلى عن الطريق جاز دفعه ، ولم يحل القتال ، لما فيه من إتلاف المهج ، وذلك لا يلزم فى العبادات ، فإن الدين أسمح ، وأما بذل الجعل فلما فيه من دفع أعظم الضررين بأهونهما ، ولأن الحج مما ينفق فيه المال ،

فيعد هذا من النفقة انتهى (١ : ٥٢) .

وقال الموفق فى المغنى : وإذا كان العدو الذى حصر الحاج مسلمين فأمكن الانصراف كان أولى من قتالهم ، لأن فى قتالهم مخاطرة بالنفس والمال وقتل مسلم ، فكان تركه أولى . ويجوز قتالهم ، لأنهم تعدوا على المسلمين بمنعهم طريقهم فأشبهوا سائر قطاع الطريق . وإن كانوا مشركين لم يجب قتالهم لأنه إنما يجب بأحد أمرين : إذا بدأوا بالقتال ، أو وقع النفير فاحتيج إلى مدد (من ابن جاء هذا الحصر ؟ فليتأمل) وليس ههنا واحد منهما ؛ لكن إن غلب على ظن المسلمين الظفر بهم استحب قتالهم ، لما فيه من الجهاد وحصول النصر وإتمام النسك ، وإن غلب على ظنهم ظفر الكفار فالأولى الانصراف لئلا يغرروا بالمسلمين .

حكم ما إذا طلب العدو خفارة على تخلية الطريق : قال : وإن طلب العدو خفارة على تخليـة الطريق وكان ممن لا يوثق بأمانه لم يلزمهم بذله ، لأن الخوف باق مع البذل ؛ وإن كان موثوقا بأمانه ، والخفارة كثيرة لم يجب بذله بل يكره إن كان العدو كافرا . لأن فيه صغارا وتقوية للكفار ، وإن كانت يسيرة فقياس المذهب وجوب بذله كالزيادة فى ثمن الماء للوضوء ، وقال بعض أصحابنا : لا يجب بذل خفارة بحال وله التحلل ، كما أنه في ابتداء الحج لا يلزمه إذا لم يجد طريقا آمنا من غير خفارة انتهى ملخصا (٣ : ٣٧٦) . ولم أر من الحنفية من تعرض لذلك ، ولعل ما ذكره الموفق أوفق بقواعدهم إلا ما ذكره عن بعض أصحابه فإن الراجح عندنا أن المكس والخفارة لا يمنع وجوب الحج ، فيحتسب فى الفاضل عما لابد منه القدرة على المكس ونحوه ، كما فى الدر مع الشامية (٢ : ٢٣٤) .

وجوب الهدى على المحصر : وقوله : « فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى » نص فى وجوب الهدى على المحصر لأجل الإحصار . وقال ابن العربى : روى ابن

القاسم عن مالك أنه لا هدى عليه ، لأنه لم يكن منه تفريط ؛ وإنما الهدى على ذى التفريط . وهذا ضعيف من وجهين ، أحدهما أن الله تعالى قال : « فما استيسر من الهدى » فهو ترك لظاهر القرآن وتعلق بالمعنى ، الثانى أن النبى ﷺ أهدى عن نفسه وعن أصحابه ـ البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة ـ . و لهم أن يقولوا : إن النبى ﷺ حمل الهدى تطوعا ، وكذلك كان (قلت : سلمنا أنه لم يكن الهدى الذى حمله من هدى الإحصار ولكن كان منه ما أبدله من الهدى فى العام المقبل ، فقد روى أبو داود بسند حسن ، وصححه الحاكم فى المستدرك ، وأقره عليه الذهبى عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ أمر أصحابه أن يبدلوا الهدى الذى نحروا عام الحديبية فى عمرة القضاء ، كما مر فى الإعلاء . ولا يصح القول بكونه تطوعا ، لكونه مأمورا به والأمر للوجوب . وأيضا فإن الهدى ما يهدى إلى الحرم ليذبح فيه تطوعا كان أو واجبا ، ولذلك اتفق الأئمة فى سائر الهدى أن لا ينحر إلا فى الحرم ، غير دم الإحصار فاختلفوا فيه ، فقال أحمد والشافعى ومالك رحمهم الله تعالى : إن للمحصر نحره في موضع حصره من حل أو حرم ، واستدلوا بقصة الحديبية ، وقالوا : كان رسول الله ﷺ وأصحابه نحروا هدايا هم خارج الحرم في الحل كما فى المغنى . فمن أين لهم أن يقولوا : لم يكن هدايا هم هذه للإحصار بل تطوعاً ؟ ولو كانت تطوعا محضا لم ينحروها فى الحل أبدا ، بل ردوها و نحروها فى الحرم إذا قدروا عليه) .

قال فأما ظاهر القرآن فلا كلام فيه . وأما المعنى فلا يمتنع أن يجعل البارى تعالى الهدى واجبا مع التفريط ومع عدمه عبادة منه لسبب ولغير سبب فى الوجهين جميعا ، ومن علمائنا من قال ـ وهو ابن القاسم ـ : إن الذى عليه الهدى من أحصر بمرض فإنه يتحلل بالعمرة ويهدى (قلنا : وكيف يتحلل بالعمرة وفى الصبر إلى زوال العذر ضرر بين ؟ ولو وجب عليه التحلل بالعمرة لوجب على المحصر بالعدو أيضا ، ومن ادعى الفرق فعليه البيان) . قال : وقال أبو حنيفة : يتحلل بالمرض فى موضعه ، وهذا ضعيف من وجهين أحد هما

لا معنى للآية إلا حصر العدو أو الحصر المطلق ، فكيف يرجع الجواب على مقتضى الشرط ؟ (قلت : لا معنى لهذا الكلام ، فإن أبا حنيفة يقول : يتحلل المريض ومن حصره العدو كلاهما فى موضع الإحصار ، وعليهما أن يبعثا بالهدى إلى الحرم ، ويجعلا بينهما وبينه يوما أمارة ؛ فإذا كان ذلك فليحللا وعليهما القضاء من قابل ؟ فلا شك فى رجوع الجواب على مقتضى الشرط ، فالمعنى فإن أحصرتم بشيء مرضا كان أو عدوا فعليكم ما استيسر من الهدى) . قال أما أنه إن رجع إلى بعضه كان جائزا بدليل كما تقدم من أقوال علمائنا انتهى (١ : ٥١) . قلت : يا للعجب ! يضعف قول أبى حنيفة وهو يجرى الشرط والجزاء كليهما على إطلاقهما - وهو الأصل الصحيح - ويرجح قول بعض علمائه وهو يقيد الإطلاق من غير دليل ، وهل هذا إلا تحكم ؟ فافهم .

قال فى النيل : وإلى وجوب الهدى على المحصر ذهب الجمهور ، وهو ظاهر الأحاديث الثابتة عنه ﷺ أنه فعل ذلك فى الحديبية ، ويدل عليه قوله تعالى : « فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى » . وذكر الشافعى أنه لا خلاف فى ذلك فى تفسير الآية . وخالف فى ذلك مالك فقال : إنه لا يجب الهدى على المحصر ، وعول على قياس الإحصار على الخروج من الصوم للعذر . والتمسك بمثل هذا القياس فى مقابل ما يخالفه من القرآن والسنة من الغرائب التى يتعجب من وقوع مثلها من أكابر العلماء انتهى (٤ : ٣٢١) . قلت : وقد روى أشهب فى كتاب محمد عن مالك ما يوافق الجمهور كما ذكره ابن العربى في الأحكام ، وبينت عذر مالك فيما روى عنه ابن القاسم فى الإعلاء ، فليراجع .

قوله تعالى : « ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله » الآية

محل الهدى الحرم سواء كان للإحصار أو غيره : اختلف السلف في المحل ما هو ؟ فقال عبد الله بن مسعود ، وابن عباس ، وعطاء ، وطاوس ، ومجاهد ، والحسن ، وابن سيرين : هو الحرم . وهو قول أصحابنا ، والثورى . وقال

مالك ، والشافعي : محله الموضع الذى أحصر فيه ، فيذبحه ويحل . لأنه ﷺ ذبح عام الحديبية بها وهى من الحل . وعندنا يبعث من أحصر بالهدى ويجعل للمبعوث بيده يوما أمارة ، فإذا جاء اليوم وغلب على ظنه أنه ذبح تحلل ، لقوله تعالى : « ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله » فإن حلق الرأس كناية عن الحل الذى يحصل بالتقصير بالنسبة للنساء . والخطاب للمحصرين لأنه أقرب مذكور ، والهدى الثانى عين الأول كما هو الظاهر أى لا تحلوا حتى تعلموا أن الهدى - المبعوث إلى الحرم بلغ مكانه الذى يجب أن ينحر فيه - وهو الحرم ، لقوله تعالى : « ثم محلها إلى البيت العتيق - هديا بالغ الكعبة » .

وما روى من ذبحه ﷺ فى الحديبية مسلم لكن كونه ذبح فى الحل غير مسلم . والحنفية يقولون : إن محصر رسول الله ﷺ كان فى طريق الحديبية أسفل مكة والحديبية متصلة بالحرم ، والذبح وقع فى الطرف المتصل الذى نزله رسول الله ﷺ . وبه يجمع بين ما قاله مالك وبين ما روى الزهرى أن رسول الله ﷺ نحر في الحرم . وكون الرواية عنه ليس بثبت فى حيز المنع . وحمل الأولون بلوغ الهدى محله على ذبحه حيث يحل ذبحه فيه حلا كان أو حرما ، وهو خلاف الظاهر إلا أنه لا يحتاج إلى تقدير العلم كما فى السابق . واستدل باقتصاره على الهدى فى مقام البيان على عدم وجوب القضاء . وعندنا يجب القضاء . لقضاء رسول الله ﷺ وأصحابه عمرة الحديبية التى أحصروا فيها ، وكانت تسمى عمرة القضاء . والمقام مقام بيان طريق خروج المحصر عن الإحرام ، لا مقام بيان كل ما يجب عليه (وأيضا فلم يذكر الله تعالى على المريض القضاء إذا فاته الحج ، وإنما قال : « فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك » فذكر الفدية ولم يذكر القضاء إذا فاته الحج لأجل مرضه . وقد اتفق الجميع على وجوب القضاء عليه . فإن قالوا : ثبت وجوبه عليه بالسنة قلنا : وكذلك وجوب القضا على المحصر) . ولم يعلم من الآية حكم غير المحصر عبارة كما علم حكم المحصر من عدم جواز الحل له قبل بلوغ الهدى ،

ويستفاد ذلك بدلالة النص ، وجعل الخطاب عاما للمحصر وغيره بناء على عطف « ولا تحلقوا » على قوله سبحانه : « وأتموا » لا على ما استيسر يقتضى بتر النظم ، لأن « فإذا أمنتم » عطف على « فإن أحصرتم » انتهى ملخصا من روح المعانى (٢ : ٧٠) .

قال الجصاص : إن المحل اسم لشيئين : يحتمل أن يراد به الوقت ، ويحتمل أن يراد به المكان . ولم يكن هدى الإحصار فى العمرة موقتا عند الجميع ، وهو لا محالة مراد بالآية ، وجب أن يكون مراده المكان ، فاقتضى ذلك أن لا يحل حتى يبلغ مكانا غير مكان الإحصار ؛ لأنه لو كان موضع الإحصار محلا للهدى لكان بالغا محله بوقوع الإحصار ، ولأدى ذلك إلى بطلان الغاية المذكورة فى الآية ، فدل ذلك على ان المراد بالمحل هو الحرم . لأن كل من لا يجعل موضع الإحصار محلا للهدى فإنما يجعل المحل الحرم ، ومن جعل محل الهدى موضع الإحصار أبطل فائدة الآية ، وأسقط معناها .

ومن جهة أخرى وهو أن قوله : « ثم محلها إلى البيت العتيق » يدل على صحة قولنا فى المحل من وجهين ، أحدهما عمومه فى سائر الهدايا ، والآخر ما فيه من بيان معنى المحل الذى أجمل فى قوله : « حتى يبلغ الهدى محله » فغير جائز لأحد أن يجعل المحل غيره . ويدل عليه قوله فى جزاء الصيد : « هديا بالغ الكعبة » فجعل بلوغ الكعبة من صفات الهدى ، فلا يجوز شئ منه دون وجوده فيه . ويدل عليه أيضا قوله تعالى فى سياق الخطاب بعد ذكر الإحصار : « فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك » فأوجب على المحصر دما ونهاه عن الحلق حتى يبلغ الهدى محله ، فلو كان ذبحه فى الحل جائز الذبح صاحب الأذى هديه عن الإحصار وحل به ، واستغنى عن فدية الأذى . فدل ذلك على أن الحل ليس بمحل الهدى . فإن قيل : هذا فى من لا يجد هدى الإحصار . قيل له : لا يجوز ذلك ، لأنه خيره بين الصيام والصدقة والنسك ، ولا يكون مخير بين الثلاثة إلا وهو واجد لها ، لأنه لا يجوز التخيير بين ما يجد وبين مالا يجد .

وأما أن قوله تعالى : « والهدى معكوفا أن يبلغ محله » يدل على أن النبي ﷺ وأصحابه نحروا هديهم فى غير الحرم لو لا ذلك لكان بالغا محله ، ففيه أنه لا يقتضى أن يكون أبدا ممنوعا ؛ وغاية ما فيه أنه حصل منهم أدنى منع فجاز أن يقال : إنهم منعوا . وقد روى أن ناجية بن جندب الأسلمى قال للنبي ﷺ : ابعث معى الهدى حتى آخذ به فى الشعاب والأودية فأذبحها بمكة ، ففعل (أخرجه النسائى بسند صحيح كما ذكرته فى الإعلاء ، ولفظه : فدفعه إليه ، فانطلق به حتى نحره فى الحرم) . وأيضا فقوله : « والهدى معكوفا أن يبلغ محله » أول شئ على أن محله الحرم ، لأنه لو كان موضع الإحصار وهو الحل محلا للهدى لما قال : « والهدى معكوفا أن يبلغ محله » فلما أخبر عن منعهم الهدى عن بلوغ محله دل ذلك على أن الحل ليس بمحل له . وهذا يصلح أن يكون ابتداء دليل فى المسئلة انتهى ملخصا (١ : ٢٧٣) .

وجوب القضاء على المحصر : قال : واختلفوا أيضا فيمن أحصر وهو محرم بحج تطوع أو بعمرة تطوع فقال أصحابنا : عليه القضاء سواء كان الإحصار بمرض أو عدو إذا حل منهما بالهدى . وأما مالك والشافعى فلا يريان الإحصار بالمرض ، ويقولان : إن أحصر بعدو وحل فلا قضاء عليه فى الحج والعمرة . والدليل على وجوب القضاء قوله تعالى : « وأتموا الحج والعمرة لله » وذلك يقتضى الإيجاب بالدخول . ولما وجب بالدخول صار بمنزلة حجة الإسلام والنذر فلزمه القضاء بالخروج منه قبل إتمامه ، سواء كان معذورا فيه أو غير معذور ؟ لأن ما قد وجب لا يسقطه العذر . فلما اتفقوا على وجوب القضاء بالإفساد وجب عليه مثله بالإحصار .

وجوب القضاء على المحصر بالمرض متفق عليه : ويدل على وجوب القضاء على المحصر وإن كان معذورا اتفاق الجميع أن على المريض القضاء إذا فاته الحج وإن كان معذورا فى الفوات ، كما يلزمه لو قصد إلى الفوات من غير عذر . والمعنى فى استواء حكم المعذور وغير المعذور ما لزمه من الإحرام بالدخول ،

وهو موجود فى المحصر ، فوجب أن لا يسقط عنه القضاء . ويـدل عليه ايضا قصة عائشة رضى الله عنها حين حاضت وهى مع النبى ﷺ فى حجـة الوداع وكانت محرمـة بعمرة ، فأمرها النبى ﷺ برفض العمرة ، ثم لما فرغت من الحج أمر عبد الرحمن بن أبى بكر فأعمرها من التنعيم ، وقال : « هـذه مكان عمر تك » فأمرها بقضاء لما رفضتـه من العمرة للعذر . فدل ذلك على أن المعذور فى خروجه من الإحرام لا يسقط عنه القضاء . ويـدل عليـه أيضا أن النبي ﷺ وأصحابه قضوا عمرتهم التى صدوا عنها في العام المقبل وسميت عمرة القضاء انتهى ملخصا (١ : ٢٧٩) .

ومن زعم أنه قضاها لأن الصلح وقع على ذلك إرغاما للمشركين ، وإتماما للرويا ، وتحقيقا للموعد ، وهى فى الحقيقـة ابتداء عمرة أخرى ، وسميت عمرة القضيـة من المقاضاة لا من القضاء ، فقـد خالف أهل المغازى ، فإنهم جزموا بأن النبى ﷺ أمر أصحابه أن يعتمروا فلم يتخلف منهم أحد إلا من قتل بخيبر أو مات . وقـد صح عن ابن عباس قال : قـد أحصر رسول الله ﷺ فحلق رأسه وجامع نساءه ونحـر هديه ، حتى اعتمر عاما قابلا . رواه البخارى . وفى كتاب الصحابة لابن السكن : إنـه قال ذلك تصديقا لحديث حجاج بن عمرو الأنصارى « من عرج ، أو كسر ، أو حبس فليجزئ مثلها وهو فى حل كما فى فتح البارى (٤ : ٦) . واعترف الحافظ بأنـه دليل على أن من تحلل بالإحصار وجب عليـه قضاء » ما تحلل منه ، وهو ظاهر الحديث . ومن أراد البسط فليراجع الإعلاء .

إذا لم يجد المحصر هديا لم يحل حتى يجده فيذبح عنه : واختلف أهل العلم في المحصر لا يجـد هديا ، فقال أصحابنا : لا يحل حتى يجد هديا فيذبح عنه ، وقال عطاء : يصوم عشرة أيام ويحل كالمتمتع إذا لم يجد هديا ، وللشافعى فيه قولان : أحدهما أن لا يحل أبـدا إلا بهدى ، والآخر إذا لم يقدر على شىء حل وأهرق دما

إذا قدر عليه . وقيل: إذا لم يقدر أجزأه، وعليه الطعام أو صيام إن لم يجد ولم يقدر ولنا أنه قياس بمعرض النص ، لأنه تعالى قال : « فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى » « ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله » فمن أباح له الحلق قبل بلوغ الهدى محله فقد خالف النص ولا يجوز ترك النص بالقياس . انتهى ملخصا الأحكام للجصاص من (١ : ٢٨٠) .

ذبح هدى العمرة غير موقت اتفاقا : ولم يختلف أهل العلم ممن أباح الإهلال بالهدى أن ذبح هدى العمرة غير موقت ، وأنه له أن يذبحه متى شاء ويحل ، وقد كان النبي ﷺ وأصحابه محصرين بالحديبية وكانوا محرمين بالعمرة فحلوا منها بعد الذبح وكان ذلك فى ذى القعدة .

اختلفوا فى هدى الإحصار فى الحج : واختلفوا في هدى الإحصار فى الحج ، فقال أبو حنيفة ، ومالك ، والشافعى : له أن يذبحه متى شاء ، ويحل قبل يوم النحر . وقال أبويوسف والثورى ومحمد: لا يذبح قبل يوم النحر . وظاهر قوله تعالى : « فما استيسر من الهدى » يقتضى جوازه غير موقت ، وفى إثبات التوقيت تخصيص اللفظ (أى تقييده) وذلك غير جائز إلا بدليل (ولأنه دم كفارة للتحالل قبل أوانه ولهذا لايباح التناول منه، ودم الكفارة لايختص بزمان) . وأيضا فإن قوله عزوجل : « فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى » عائد إلى الحج والعمرة المبدوء بذكرهما فى قوله : « وأتموا الحج والعمرة لله » والمراد بباوغه محله للعمرة هو الحرم دون الوقت ، فصار كالمنطوق به فيه ، فاقتضى ذلك جواز ذبحه فى الحرم أى وقت شاء فى العمرة . فكذلك هو للحج. لأنه لما كان الإطلاق قد تناول العمرة لم يجز أن يكون مقيدا للحج لأنه دخل فيهما على وجه واحد بلفظ واحد ، فغير جائز أن يراد فى بعض ما انتظمه اللفظ الوقت وفى بعضه المكان . قاله الجصاص أيضا (١ : ٢٧٥) .

الجمهور على إجزاء ذبح الشاة فى الإحصار : والجمهور على إجزاء ذبح

الشاة فى الإحصار . قال الإمام مالك عن جعفر بن محمد عن أبيه عن على بن أبى طالب إنه كان يقول : « فما استيسر من الهدى » شاة . وقال ابن عباس : الهدى من الأزواج الثمانية ، من الإبل والبقر والمعز والضأن . وقال الثورى عن حبيب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس فى قوله : « فما استيسرا من الهدي » قال: شاة وكذا قال مجاهد ، وعطاء ، وطاوس ، وأبو العالية ، ومحمد بن على بن الحسين، وعبد الرحمن بن القاسم ، والشعبى ، والنخعى ، والحسن ، وقتادة ، والضحاك ، ومقاتل بن حبان، وغيرهم مثل ذلك . وهو مذهب الأئمة الأربعة .

وقال ابن أبى حاتم : حدثنا أبو سعيد الأشج حدثنا أبو خالد الأحمر عن يحي بن سعيد عن القاسم عن عائشة وابن عمر « أنهما كانا لا يريان ما استيسر من الهدى إلا من الإبل والبقر » . قال : وروى عن سالم ، والقاسم ، وعروة بن الزبير ، وسعيد بن جبير نحو ذلك . والظاهر أن مستند هؤلاء فيما ذهبوا إليه قصة الحديبية ، فإنه لم ينقل عن أحد منهم أنه ذبح فى تحلله ذلك شاة وإنما ذبحوا الإبل والبقر ، ففى الصحيحين عن جابر قال: « أمرنا رسول الله ﷺ أن نشترك في الإبل والبقر كل سبعة منا فى بقرة » . والدليل على صحة قول الجمهور فيما ذهبوا إليه أن الله أوجب ذبح ما استيسر من الهدى أى مهما تيسر مما يسمى هديا ، والهدى من بهيمة الأنعام (كما أجمعوا عليه فى جزاء الصيد، وهدى التمتع ، والقران ، فكذلك فى الإحصار) وهى الإبل، والبقر، والغنم ، كما قاله الحبر البحر ترجمان القرآن وابن عم رسول الله ﷺ . وقد ثبت فى الصحيحين عن عائشة أم المؤمنين رضى الله عنها قالت : « أهدى النبي ﷺ مرة غنما » كذا فى تفسير ابن كثير (١ : ٢٣٢).

دليل النهى عن حلق الرأس فى الإحرام : ولما كان قوله : « ولا تحلقوا رؤسكم » عطفا على قوله : وأتموا الحج والعمرة لله » فهو نهى عن حلق الرأس فى الإحرام للحاج والمعتمر جميعا ، وقد اقتضى حظر حلق بعضنا رأس بعض

وحلق كل واحد رأس نفسه ، لاحتمال اللفظ للأمرين ، كقوله تعالى : « ولا تقتلوا أنفسكم » اقتضى النهى عن قتل كل واحد منا لنفسه ولغيره .

لا يجوز للمحرم حلق رأس غيره : فيدل على أن المحرم محظور عليه حلق رأس غيره ، ومتى فعله لزمه الجزاء (كحلقه رأسه) .

الذبح مقدم على الحلق : ويدل على أن الذبح مقدم على الحلق فى القران والتمتع ، لأنه عموم فى كل من عليه حلق وهدى فى وقت واحد ، فيحتج فيمن حلق قبل أن يذبح أن عليه دماً لمواقعته المحظور فى تقديم الحلق على الهدي .

اختلفوا فى المحصر هل عليه حلق أم لا؟ واستدل بمفهومه على وجوب الحلق إذا بلغ الهدى محله . وقد اختلفوا فى المحصر هل عليه حلق أم لا ؟ فقال أبوحنيفة ومحمد : لا حلق عليه . وقال أبو يوسف فى إحدى الراويتين : يحلق ، فإن لم يحلق ، فلا شيء عليه . وروى عنه أنه لا بد من الحلق ، لأن النبى ﷺ وأصحابه أحصروا بالحديبية فأمرهم بعد بلوغ الهديا محلها أن يحلقوا وحلق ﷺ (أى ومجرد فعل النبى ﷺ فيما لا يفعل قربة دليل الوجوب، فكيف إذا أمر غيره؟) . ولحديث المسور ومروان أنه ﷺ قال لأصحابه : « قوموا فانحروا ، ثم احلقوا - إلى أن قال - فخرج فنحر بدنه ، ودعا حلاقا فحلقه . فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق بعضا » (رواه البخارى مطولا) .

ولهما أن الحلق عرف قربة إذا كان مرتبا على أفعال النسك ولم يوجد أفعاله ههنا، وأمره ﷺ بالحلق ليعرف المشركون عزمهم على الانصراف ، فلا يشتغلون بأمر الحرب ويحصل الأمن من كيد المشركين ، فإن قيل : كيف يقولان بجواز التحلل للمحصر قبل الحلق مع صريح النهى بقوله تعالى : « ولاتحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله » والآية نزلت فى حق المحصر ؟ حيث ما كان منهيا عن الحلق قبل الغاية كان مأمورا به بعدها ، لأن حكم ما بعدها يخالف حكم ما قبلها ،

واجيب بأن الله نهى المحصر عنه حتى يبلغ الهدى محله بهذه الآية ، فذاك دليل الإباحة بعد بلوغه محله ، لا دليل الوجوب كما فى سائر المحظورات ، مع أن الحلق واجب عليه للإحلال، والدم أقيم مقامه، فيستغنى عنه به . وفعله ﷺ وأمره بالحلق إنما كان لأنهم كانوا يمتنعون عن التحلل طمعا فى دخول مكة ، ويردون التحلل بالحلق ، فقطع بالأمر به أطماعهم تسليما لأمر الله وانقيادا لحكمه ، حتى جاء الله بالنصر والفتح . كذا فى شرح النقاية (١ : ٢٢٤) . قلت هذه حجة قوية لوثبت أنه ﷺ إنما أمرهم بالحلق لما ذكروه ، ودون إثباته خرط القتاد . وأنا إلى قول أبي يوسف أميل منى إلى قولهما ، كما ذكرته في الإعلاء .

قال الموفق في المغنى : وهل يلزمه أى المحصر الحلق أو التقصير مع ذبح الهدى ؟ ظاهر كلام الخرقى أنه يلزمه ، وهو إحدى الروايتين عن أحمد ؛ لأن الله تعالى ذكر الهدى ولم يشترط سواه . والثانية عليه الحلق أو التقصير ، لأن النبي ﷺ حلق يوم الحديبية ، وفعله في النسك دال على وجوب انتهى (٣ : ٣٧٥) .

ترجيح ما فى الكافى من مذهب أبى حنيفة ومحمد فى الباب : وفى المظهرى عن الكافى : من أحصر في الحرم يجب عليه الحلق عند أبى حنيفة ومحمد أيضا ، ومن أحصر فى الحل لم يجب عليه ، لأن كون الحلق قربة أو نسكا ليس إلا في زمان معلوم، أو مكان معلوم وليس إلا الحرم انتهى (ص٦١) . فإن صح هذا فهو لا يحاد عنه ، فإن النبي ﷺ وأصحابه إنما نحروا وحلقوا في الحرم عندنا دون الحل الحق الذى كما مر، والله تعالى أعلم .

الاستدلال بالنص على عدم جواز فسخ الحج بالعمرة :
وقوله تعالى : « وأتموا الحج والعمرة لله » حجة على وجوب إتمامها بعد الشروع فيهما وعلى عدم جواز فسخ الحج بالعمرة ، وهو مذهب الجمهور . محتجين بهذه الآية ، خلافا لأحمد . وله قصة حج الوداع أن النبى ﷺ أمر الصحابة ـ وكانوا مهلين بالحج ـ أن يفسخوا الحج ويجعلوها عمرة، وقال :« اجعلوا إهلالكم بالحج عمرة ، إلا من قلد الهدى » . وشهد على ذلك بضعة عشر حديثا

صحيحا بحيث يزيل الشك ويوجب العلم . فلا يرد على أحمد أن « أتموا الحج والعمرة لله » قطعى ، وتخصيص القطعى ونسخه بأحاديث الآحاد لا يجوز . فله أن يقول : بلغت هذه الأحايث حد الشهرة بحيث لا ينكر ثبوت هذه الواقعة .

الجواب عن حجة الخصم : والجواب عن احتجاج أحمد بقصة حج الوداع أنه لا متمسك له بها ، وإلا فليقل بوجوب الفسخ ، فإن مفادها الوجوب لكونه ﷺ أمرهم به وعزم عليهم ، وغضب من ترددهم فيه كما لا يخفى على من مارس الحديث . وإن تمسك بقول ابن عباس فمذهبه وجوب الفسخ أيضا ، كما ذكره ابن القيم فى الهدى . وقد أنكره عليه الناس قاطبة ولم يذهب أحمد إلى وجوب الفسخ ، ولا أحد من أهل الظاهر غير ابن القيم - ولا عبرة به - . وقد صح عن عمر رضى الله عنه قال : إن الله كان يحل لرسوله ما شاء بما شاء وإن القرآن قد نزل منازله فأتموا الحج والعمرة لله ، كما أمركم الله » الحديث رواه مسلم . وعنده من حديث أبى موسى الأشعرى عنه قال : « إن نأخذ بكتاب الله فإن الله قال : « وأتموا الحج والعمرة لله » وإن نأخذ بسنة نبينا فإن النبى ﷺ لم يحل حتى نحر الهدى» . ولقد تواتر عن أبى ذر رضى الله عنه أنه قال فى فسخ الحج بالعمرة : « لم يكن ذلك إلا للركب الذين كانوا مع رسول الله ﷺ » وفي رواية قال : « كانت المتعة فى الحج لأصحاب محمد ﷺ خاصة » رواه مسلم والنسائى . وفى رواية : قال « كان فسخ الحج من رسول الله ﷺ لنا خاصة » رواه الحميدى . وفى لفظ : قال « لم يكن لأحد بعدنا أن يجعل حجة فى عمرة ؛ إنها كانت رخصة لنا أصحاب محمد ﷺ » رواه وكيع . وله طرق كثيرة ذكرتها فى الإعلاء فلتراجع .

فاند حض بذلك قول ابن الجوزى : أثر أبى ذر يرويه رجل من أهل الكوفة لم يلق أبا ذر انتهى . فإن الرجل لم ينفرد به بل رواه سليم بن الأسود عنه أيضا ، وتابعه إبراهيم التيمى عن أبيه عنه ، ومرفوع بن عبد الله بن صيفى ،

ويعقوب بن زيد ، ويزيد بن شريك ، وأبو بكر التيمى عن أبيه ، والحارث بن سويد كلهم عن أبى ذر . وصح عن عثمان بن عفان رضى الله عنه أنه سئل عن متعة الحج فقال : « كانت لنا ، ليست لكم » رواه أبو داؤد بسند صحيح . وصح عن جابر أنه سئل عن المتعتين فقال : « فعلناهما مع رسول الله ﷺ ثم نهانا عنهما عمر فلم نعدهما » رواه مسلم .

تصحيح حديث بلال بن الحارث المزنى فى فسخ الحج : وصح عن بلال بن الحارث قال : قلت : « يا رسول الله ، فسخ الحج لنا خاصة أم للناس عامة ؟ قال : بل لنا خاصة » رواه الخمسة إلا الترمذى . وقال الحافظ : الحارث بن بلال من ثقات التابعين ، كذا فى النيل (١ : ٢١٤) . وصح عن عمر أنه كان يضرب الناس على متعة الحج بالفسخ ويقول : « متعتان كانتا على عهد رسول الله ﷺ وأنا أحرمهما - يعنى أظهر حرمتهما التى ثبتت من رسول الله ﷺ - ووافقه على ذلك عثمان ، وأبو موسى الأشعرى ، وجابر ، وابن عمر ، وغيرهم من الصحابة غير ابن عباس وحده وأنكر عليه الناس كلهم . ولما سئل عروة عن رجل أهل بالحج فإذا طاف

(١) قال النووى فى شرح المهذب : إسناده صحيح إلا الحارث بن بلال ولم أر فيه جرحا ولا تعديلا (ومثله كثير فى رجال الصحيحين كما ذكرناه فى المقدمة ، وقد صرح الحافظ بأنه من ثقات التابعين كما فى النيل . وفى التقريب : مقبول ، من الثالثة (ص ٣٢) وقد رواه أبوداؤد ولم يضعفه ، وقد ذكرنا مرات أن مالم يضعفه أبوداؤد فهو حديث حسن عنده إلا أن يوجد فيه ما يقتضى ضعفه . وقال الإمام أحمد بن حنبل : هذا الحديث لا يثبت عندى ولا أقول به . قال : وقد روى الفسخ أحد عشر صحابياً أين يقع الحارث بن بلال منهم ؟ قلت لا معارضة بينهم وبينه حتى يقدموا عليه ، لأنهم أثبتو الفسخ للصحابة ولم يذكروا حكم غيرهم ، ووافقهم الحارث بن بلال فى إثبات الفسخ للصحابة لكنه زاد زيادة لا تخالفهم وهى اختصاص الفسخ بهم انتهى (٧ : ١٦٨) .

بالبيت أيحل أم لا ؟ فقال : « لا يحل من أهل بالحج إلا بالحج » فذكر الحديث، و فيه - قد حج رسول الله ﷺ فأخبرتني عائشة أن أول شئ بدأ به حين قدم مكة أنه توضأ ثم طاف باالبيت ثم حج أبوبكر فكان أول شئ بدأبه الطواف ثم لم تكن عمرة، ثم عمر مثل ذلك، ثم حج عثمان، فرأيته أول شئ بدأبه الطواف بالبيت ثم لم تكن عمرة، ثم معاوية وعبد الله بن عمر، ثم حججت مع أبي الزبير بن العوام فكان أول شيء بدأبه الطواف بالبيت ثم لم تكن عمرة ، ثم رأيت المهاجرين والأنصار يفعلون ذلك ثم لم تكن عمرة ثم آخر من رأيت فعل ذلك ابن عمر ثم لم ينقضها بعمرة فهذا ابن عمر عندهم أفلا يسئلونه ولا أحد ممن مضى ما كانوا يبدأون بشئ حين يضعون أقدامهم أول من الطواف بالبيت ثم لا يحلون ، و قد رأيت أمي و خالتي حين تقدمان لا تبدأن بشئ أول من الطواف بالبيت تطوفان به ثم لا تحلان » الحديث رواه الشيخان ، واللفظ لمسلم (١ : ٤٠٥) .

ففي قول عروة : « لا يحل من أهل بالحج إلا بالحج » و إكثاره من الاحتجاج بعمل الخلفاء والمهاجرين والأنصار وسائر من مضى : كانوا يبدأون بالطواف باليت ثم لم تكن عمرة ولا يحلون رد على من قال بفسخ الحج بالعمرة . وإكثاره من الا حتجاجات يشبه أن يكون احتجاجا بالإجماع . و تكذيبه لمن قال: « المحرم بالحج إذا طاف بالبيت حل » دليل على إجماع المسلمين على أن من أهل بالحج، لايحل إلا بالحج ولا يجوز له فسخ الحج إلى العمرة . وبه قال أبوحنيفة ومالك و الشافعي. قال النووي: و جمهور العلماء من السلف والخلف قالو: إن فسخ الحج إلى العمرة كان مختصا بالصحابة في تلك السنة، لا يجوز بعدها، وإنما أمروا به في تلك السنة ليخالفوا ما كانت عليه الجاهلية من تحريم العمرة في أشهر الحج . وقال أحمد و طائفة من أهل الظاهر : يجوز فسخ الحج إلى العمرة لكل أحد . كذا في النيل (٤ : ٢٠٨) .

وقال ابن العربي في الأحكام له (١ : ٥٤) : وقد رويت متعتان :

إحداهما ما كان من فسخ الحج فى العمرة ، والثانية ما كان من الجمع بين الحج والعمرة فى إحرام أو فى سفر واحد ؛ فأما فسخ الحج إلى العمرة فروى الأئمة عن ابن عباس قال : « كانوا يرون العمرة فى أشهر الحج من أفجر الفجور ، فلما قدم النبى ﷺ صبح رابعة مهلين بالحج أمرهم أن يجعلوها عمرة ، فتعاظم ذلك عندهم وقالوا : يا رسول الله ، أى الحل ؟ قال : الحل كله » وهذه المتعة قد انعقد الإجماع على تركها بعد خلاف يسير كان فى الصدور الأول ثم زال إلى آخر ما قال : فأحمد ومن وافقه من أهل الظاهر محجوجون بإجماع من تقدمهم ، ولو لم يثبت عند عمر وعثمان وغيرهما من الصحابة اختصاص الفسخ بالصحابة لما خالفوا أمر رسول الله ﷺ ، ولما احتج عمر بالآية فى مقابلة ما سمع من رسول الله ﷺ من أمره بالفسخ المفيد للقطع في حقهم . والمراد بالمتعة فى قول عمر وعثمان إنما هو فسخ الحج بالعمرة دون التمتع بالعمرة إلى الحج الذى نطق به الكتاب بحيث لا مرد له وانعقد عليه الإجماع كيف ؟ وقد قال عمر لصبى بن مبعد حين قال : أهللت بهما : هديت لسنة نبيك ﷺ أخرجه أبو داؤد بسند صحيح . وقد ذكرت فى الإعلاء آثارا عديدة عن عمر رضى الله عنه تدل على أنه كان يحب التمتع بالعمرة إلى الحج ولم يكن ينهى عنه ؛ وإنما كان ينهى عن المتعة بالفسخ . والذى يقتضيه لفظ الآية من هذه الأقسام إضافة العمرة إلى الحج بقوله تعالى : « فمن تمتع بالعمرة إلى الحج » ؛ لا يصلح هذا اللفظ لفسخ الحج إلى العمرة . وإذا امتنع هذا فى الآية لم يبق إلا الجمع بين الحج والعمرة ، فالآية بعد محتملة للجمع بينهما إما فى لفظ واحد أو فى سفر واحد . والله تعالى أعلم ومن أراد البسط في دلائل الباب فليراجع الإعلاء والحمد لله أهل الحمد والثناء .

قوله تعالى : « فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة » الآية

هو مخصص لقوله سبحانه : « ولا تحلقوا » متفرع عليه أى « فمن كان منكم » أيها المحرمون « مريضا » بحيث يحوجه المرض إلى الحلق « أو به أذى من

رأسه » كجراحة أو قمل فحلق « ففدية » أى فالواجب عليه فدية .

حكم من حلق أو تطيب أو لبس المخيط لعذر : وكذلك الحكم لمن تطيب أو لبس المخيط بعذر قياسا على الحلق « مـن صيام » ثلثه أيام ، لأنه أدنى الجمع، ولا يشترط فيها التتابع لإطلاق النص « أو صدقة » وهذا مجمل لحقه البيان من السنة روى البخارى و مسلم و النسائى وابن مـاجه والترمذى عن كعب بن عجرة أن رسول الله ﷺ قال له : « ما كنت أرى أن الجهد بلغ بك هذا الحد ، أما تجد شاة ؟ قال : لا ، قـال : صم ثلثة أيـام ، أو أطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع من طعام ، واحلق رأسك » .

الظاهر فى محل الفديه العموم و ترجيع مذهب مالك فيه : وقد بين في هذه الرواية ما يطعم لكل مسكين ولم يبين محل الفدية : والظاهر العموم في المـواضع كلها ، وهو مذهب مالك كما فى الروح وفى المظهرى : كل هدى يلزم المحرم يذبح بمكة بالإجماع إلا مامر من الخلاف فى دم الإحصار (٢ : ٥٢) . قلت: وأين الإجماع ؟ قد قال الجصاص : اختلف الفقهاء فى موضع الفدية من الـدم والصدقة مع إتفاقهم على أن الصوم غير مخصوص بموضع فإن له أن يصوم في أى موضع شاء ، فقال أبو حنيفة : الدم بمكة ، والصيام والصدقة حيث شاء . وقال مالك : الدم ، والصدقة ، والصيام حيث شاء . وقال الشافعى : الصدقة والدم بمكة ، والصيام حيث شاء . فظاهر قوله تعالى : « ففدية من صيام أو صدقة أو نسك » يقتضى إطلاقها حيث شاء المفتدى لـو لم يكن في غيره من الآى دلالـة على تخصيصه بالحرم ، وهو قوله تعالى : « ثم محلها إلى البيت العتيق » وذلك عام في سائر ما يهدى إلى البيت ، فوجب بعموم هذه الآية أن كل هدى متقرب بـه مخصوص بالحرم لايجزى فى غيره .

ويدل عليه قوله تعالى : « هديا بالغ الكعبة » وذلك جزاء الصيد ، فصار بلوغ الكعبـة صفة للهدى . ولا يجزى دونها (ولا يخفى مـا فيه ، لأن الله تعالى

لم يقل : من صيام أو صدقة أو هدى ؛ وإنما قال : « أو نسك » ، والنسك عام فى كل موضع . وقد روى عن النبي ﷺ « من ولد له ولد فأحب أن ينسك عنه فليفعل » وقد أطلق النسك على الأضحية . وبالإجماع لا تختص بالحرم) . وأيضا لما كان ذبحا تعلق وجوبه بالإحرام وجب أن يكون مخصوصا بالحرم كجزاء الصيد وهدى المتعة (قلت : فيه تقييد الإطلاق بالقياس ؛ والأصل إجراء المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده) . وقد اختلف السلف فى ذلك ، فروى عن الحسن وعطاء وإبراهيم قالوا : ما كان من دم فبمكة ، وما كان من صيام أو صدقة فحيث شاء (قلت : قد اختلف فيه عن الحسن وعطاء ، فروى هشام عن ليث عن طاؤس أنه كان يقول : « ما كان من دم أو طعام فبمكة ، وما كان من صيام فحيث شاء » وكذا قال مجاهد وعطاء والحسن كما فى تفسير ابن جرير (٢ : ١٣٩) . قال : وحدثنى يعقوب ثنا هشيم أنا حجاج عن الحكم عن إبراهيم فى الفدية فى الصدقة والصوم والدم حيث شاء . حدثنى يعقوب ثناهشيم أنا عبيدة عن إبراهيم أنه كان يقول ـ فذكر مثله ـ (٢ : ١٤٠) وهذا سند صحيح) .

وروى أن عليا نحر عن الحسين بعيرا وكان قد مرض وهو محرم ؛ وأمر بحلقه ، ونحر البعير عنه بالسقيا ، وقسمه على أهل الماء . وليس فى ذلك دلالة على أنه رأى جواز الذبح فى غير الحرم ، لأنه جائز أن يكون جعل اللحم صدقة وذلك جائز عندنا . والله أعلم انتهى (١ : ٢٨٣) . قلت : حمله على الصدقة بعيد فلم يكن من عادة الصحابة أن يتصدقوا عن المرضى بالذبح ، والظاهر أنه كان على وجه إحلال من الحسين من إحرامه للإحصار عن الحج بالمرض الذى أصابه ، أو على وجه الإفتداء من الحلق ، وعلى الحالين ففيه أنه نحرها دون مكة والأثر أخرجه الطبرى من طرق (٢ : ١٤٠) . فى بعضها : « فأمر به على فحلق رأسه ، ثم دعا ببدنة فنحرها » وفي بعضها : « فدعا على بجزور فنحرها ، ثم حلق رأسه » ولعل ذلك من تصرف الرواة ، والصحيح أنه نحرها بعد الحلق على وجه الافتداء لا قبله على وجه الإحلال من الإحرام ؛ لأنه لم يثبت رجوع

الحسن بن سميا ، والراجح فى الباب قول مالك وإن كان قول أبى حنيفة أحوط. والله تعالى أعلم

تحقيق مقدار الصدقة فى فدية الأذى : فائدة . اعلم أنه قد اختلف في مقدار الصدقة فى فدية الأذى، ففى البخارى: «أو تصدق بفرق بين ستة » و فى لفظ له: « أو أطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع » قال الحافظ فى الفتح : والمحفوظ عن شعبة أنه قال فى الحديث : « نصف صاع من طعام » والاختلاف عليه فى كونه تمرا أوحنطة لعله من تصرف الرواة . (قلت : والمعتاد المتعارف من الطعام هو الحنطة ، فالمحفوظ عن شعبة نصف صاع من الحنطة لا من التمر) . قال : وأما الزبيب فلم أره إلا فى رواية الحكم (عن ابن أبى ليلى) وقد أخرجها أبو داوٗد وفى إسنادها ابن إسحق وهو حجة فى المغازى لا فى الأحكام إذا خالف ، والمحفوظ (عن ابن أبى ليلى) رواية التمر ، فقد وقع الجزم بها عند مسلم من طريق أبى قلابة (عنه) ، و لم يختلف فيه على أبى قلابة . و كذا أخرجه الطبرى من طريق الشعبى عن كعب ، وأحمد من طريق سليمان بن قرم عن ابن الأصبهانى ومن طريق أشعث ، و داوٗد عن الشعبى عن كعب . وكذا حديث عبد الله بن عمرو عند الطبرانى . وعرف بذلك قوة قول من قال : لا فرق في ذلك بين التمر والحنطة ، و أن الواجب ثلاثة آصع ، لكل مسكين نصف صاع انتهى (٤ : ١٥)

قلت : روى الجصاص في الأحكام له حدثنا عبد الباقي بن قانع حدثنا أحمد بن سهل بن أيوب حدثنا سهل بن حمد (بن الزبير العسكرى من رجال أبى داوٗد والنسائى ، ثقة صدوق ثبت ، كما فى التهذيب) ثنا ابن أبى زائدة عن أبيه حدثنى عبد الرحمن بن الأصبهانى عن عبد الله بن معقل أن كعب بن عجرة حدثه ـ فذكر الحديث وفيه ـ « فدعا بحلاق فحلق رأسه وقال : هل تجد نسكا ؟ قال : ما أقدر عليه . فأمره أن يصوم ثلاثة أيام ، أو يطعم ستة مساكين لكل مسكين صاعا ، وأنزل الله « ففدية من صيام أو صدقة أو نسك » للمسلمين عامة . ورواه

صالح بن أبى مريم عن مجاهد عن كعب بن عجرة بمثل ذلك انتهى .

ثم ذكر الجصاص بقية طرق الحديث وفى بعضها : ثلاثة آصع من تمر على ستة مساكين » قال : وفى خبر « ستة آصع » وهذا أولى لأن فيه زيادة . وفى بعضها «ثلاثة آصع من طعام على ستة مساكين» ينبغى أن يكون المراد به الحنطة (كما ورد التصريح به فى بعض طرق الحديث عن شعبة رواه أحمد كما فى الإعلاء) . لأن هذا ظاهره ، والمتعاد والمتعارف منه ، فيحصل من ذلك أن يكون من التمر ستة آصع ، ومن الحنطة ثلاثة آصع . وعدد المساكين ستة بلا خلاف انتهى ملخصا (١ : ٢٨٢) . قلت : وطريق زكريا بن أبى زائدة عن ابن الأصبهانى أخرجه مسلم فى صحيحه بلفظ : «أو يطعم ستة مساكين ، لكل مسكينين صاع - بالتثنية - ، ووقع فى بعض نسخه « أويطعم ستة مساكين ، لكل مسكين صاع » - بدون التثنية - ، وهو يؤيد طريق سهل بن محمد عن زكريا بن أبى زائدة التى أخرجها ابن قانع ، وله شاهد من رواية صالح بن أبى مريم عن مجاهد عن كعب بن عجرة كمامر .

النظر فى ما قال الحافظ من وقوع التحريف فى بعض نسخ مسلم : فقول الحافظ فى الفتح : وأما ما وقع فى بعض النسخ عند مسلم من رواية زكريا عن ابن الأصبهانى « أو يطعم ستة مساكين ، لكل مسكين صاع » فهو تحريف ممن دون مسلم ، والصحيح ما فى النسخ الصحيحة لكل «مسكينين صاع » بالتثنية انتهى (٤ : ١٥) . مجرد دعوى لا دليل عليه ، بل الظاهر أنه ﷺ جمع له الأمرين أن يطعم ستة مساكين لكل مسكين صاعا من تمر أويطعم ستة مساكين لكل مسكينين صاع من حنطة . والجمع بين الرويتين أولى من إعمال بعضها و إهمال الأخرى ، لا سيما و ما ذكرناه من الجمع بين الروايين مؤيد بما قام الإجماع عليه فى صدقة الفطر أن رسول الله ﷺ فرض فيها صاعا من تمر أو شعير و نصف صاع من قمح ، والله تعالى أعلم .

لا تكفى إباحة الإطعام فى الفدية عند محمد : وفي شرح النقاية : ثم الإ باحه في الإطعام بجزئه عند أبي يوسف اعتبارا بكفارة اليمين بجامع أنها كفارة، ولأن الحديث ورد بلفظ الإطعام ، والإباحة مجزية فى كل ما ورد بلفظ الإطعام. وخالفه محمد وشرط التمليك كالزكاة بجامع أنهما صدقة ونص الكتاب ورد بها ، فيحمل الإطعام الوارد فى الحديث على وجه التمليك ، لأن الحديث ورد مورد تفسير للآية انتهى (١ : ٢١٥) . قلت : وأنا إلى قول محمد أميل منى ألى قول أبي يوسف ، ولكن المتون كالدر وغيره على قول الثانى . والله تعالى أعلم .

قوله تعالى : « فإذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى »

أى فإذا تمكنتم من أداء المناسك بأن زال خوفكم من العدو ، أو كنتم مرضى فبرئتم منه وما أحللتم من إحرامكم ، أو كنتم فى سعة وأمن من الأصل « فمن تمتع » أى انتفع « بالعمرة » فى أشهر الحج منضما « إلى الحج » من تلك السنة. فحينئذ يشتمل نظم القرآن التمتع والقران كليهما . وقيل: معناه: من استمتع بعد التحلل من عمرته باستباحة محظورات الإحرام إلى أن يحرم بالحج . وحينئذ لا يشمل القران. وعلى هذا التأويل لا معنى للباء فى قوله تعالى : « بالعمرة » فإن الاستمتاع بالارتفاق بمحظورات الإحرام دون العمرة

تأويل الآية بالقران أولى لفظا ومعنى : فالتأويل الأول أولى لفظا من أجل الباء ومعنى حيث يجب الهدى على القارن أيضا بالإجماع « فما استيسر من الهدى » أى فالواجب عليه شكر النعمة ما استيسر من الهدى . وهذا مذهب أبي حنيفة وأحمد رحمهما الله .

إثبات كون دم القران دم شكر لا جبر : فيجوز له أكله لأنه دم شكر وقال الشافعى رحمه الله : هو دم جبر لا يجوز للناسك الأكل منه. ولنا على جواز الأكل أحاديث، منها حديث جابر الطويل وفيه : « ثم أمر من كل بدنته ببضعة

فجعلت فى قدر فطبخت، فأكلا - يعني النبي ﷺ وعليا - من لحمها وشربا من مرقها . وكانا قارنين قد ساقا الهدى » وقد أمر أن يجعل من كل بدنة بضعة في القدر، فأكل منها ، فثبت الأكل من هـدى القران والتمتع ، بل ثبت استحباب الأكل؛ وإلا لما أمر ببضعة كل منهـا . واستدل ابن الجوزى فى الباب بما روى عبد الرحمن بن أبى حاتم في سننه من حديث على رضي الله عنه قال: « أمرنى رسول الله ﷺ بهدى التمتع أن أتصـدق بلحومها سوى ما نأكل وهذا أصرح فى الدلالة .

الجواب عن حجة الخصم : واحتج الشافعى رحمـه الله على حرمة الأكل من مطلق الهدايا الواجبة بحديث ناجية الخزاعى وكان صاحب بدن رسول الله ﷺ قال : قلت : يا رسول الله ، كيف أصنع بما عطب من البدن ؟ قال : « انحره واغمس نعله فى دمـه واخرب صفحه ، وخل بين الناس وبيـنه فليأكلوه » رواه مالك ، وأحمـد ، والترمذى وابن ماجـه ، وقال الترمذى : حديث صحيح . وكـذا حديث ابن عباس قـال : « بعث رسول الله ﷺ ستة عشر بدنـة مع رجل وأمره - الحديث وفيـه - ولا تأكل منهـا أنت ولا أحد من رفقتك » رواه مسلم . وكـذا حديث ذويب مثله رواه مسلم .

قلت : لا مساس لهذه الأحاديث بـالقران والتمتع ؛ لأنه ليس شئ منها في حجة الوداع؛ بل هى إما قصة الحديبية (وكانت الهدى هدى الإحصار) أوغير ذلك، والنبى ﷺ لم يحج بعد الهجرة سوى حجة الوداع . فكيف يكون ذلك هدى تمتع ؟ بل هى هدى تطوع البتة ، ونحن نقول : إنـه لا يجوز الأكل من هدى التطوع إذا عطبت و ذبحت فى الطريق : والله تعالى أعلم .

لا يجوز ذبح هدى التمتع قبل يوم النحر : ولا يجوز تقـديم ذبـح هدى التمتع قبل يوم النحر عنـد أبى حنيفـة والشافعى وأحمد ، بل يجب أن يذبح بعد الرمى . وقـال بعض أهل العلم : يجوز قبـل يوم النحر (لإطـلاق النص) . ولنا

حديث حفصة قالت : ما يمنعك يا رسول الله ، أن تحل معنا ؟ قال : « إنى اهديت ولبدت (رأسى) فلا أحل حتى أنحر هدلى » . وقوله ﷺ : « لو لا أنى سقت الهدى لأحللت » وهو مشهور مستفيض كالمتواتر) . ولو كان ذبح هدى القران جائزا قبل يوم النحر لما صح اعتذاره عن عدم التحلل بسوق الهدى، كذافى المظهرى (٢ : ٥٢) . وذكر صاحب الروح من مذهب الشافعي أنه لا يتعين له يوم النحر بل يستحب (٢ : ٧١) . وفى الشرح الكبير لا بن قدامة : إنه أحد قولى الشافعى (٣ : ٢٤٨) قال الجصاص : وقد روي عن النبي ﷺ أخبار متواترة أنه قرن بين الحج والعمرة (ومن أراد البسط فى دلائله فليراجع ، إعلاء السنن) .

اتفقوا على أن شرط التمتع الاعتمار فى أشهر الحج والحج من عامه : واتفق أهل العلم السلف منهم والخلف أنه إنما يكون متمتعا بأن يعتمر فى أشهر الحج ويحج من عامه ذلك ولو أنه اعتمر فى هذه السنة ولم يحج فيها وحج فى عام قابل إنه غير متمتع ، ولا هدى عليه انتهى (ص ٢٨٨) . واتفقوا على أن على المتمتع طوافين : طواف للعمرة وطواف للحج ، وسعيين لهما ولا يكفى لهما طواف واحد ولا سعى واحد . واختلفوا فى القارن، فقال الجمهور : يكفيه طواف واحد وسعى واحد للحج والعمرة جميعا .

دليل قول الحنفية : إن على القارن طوافين وسعيين : وقال أبو حنيفة وأصحابه : لا بدله من طوافين وسعيين ، وقد ثبت أنه ﷺ لما قدم مكة طاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة ، ثم لم يقرب الكعبة بطوافه بها حتى رجع من عرفة . رواه البخارى . قلت : وذلك الطواف والسعى كان لعمرته وكفاه عن طواف القدوم لحجه ، وكان ذلك الطواف والسعى ما شيا ، كما هو مصرح فى حديث حبيبة بنت أبى تجراة وابن عمر وجابر عند مسلم وغيره . ثم أنه ﷺ سعى بين الصفا والمروة ثانيا بعد طواف الزيارة، كما يدل عليه حديث جابر قال :

طاف رسول الله ﷺ على راحلته بالبيت وبالصفا والمروة ، ليراه الناس ، وليشرف ، وليسألوه . ورواه مسلم . وفي رواية: طاف في حجة الوداع على راحلته يستلم الركن بمحجنه الحديث (ولا شك أن طوافه وسعيه على الراحلة غير طوافه وسعيه ما شيا ؛ فثبت أنه ﷺ طاف طوافين وسعى سعيين ، وهو قولنا معشر الحنفية . فما روى عن ابن عمر: أنه رأى أن قد قضى طواف الحج والعمرة بطوافه الأول . وما روى عن عائشة : وأما الذين جمعوا الحج والعمرة فإنما طافوا طوافا واحدا . وما روى عن جابر ؛ لم يطف النبي ﷺ وأصحابه بين الصفا والمروة إلا طوافا واحد ، مؤول حتما وقد ذكرنا تأويله في الإعلاء فليراجع) . هذا ما حصل لى بعد جمع الروايات المختلفة . والله أعلم كذا في المظهرى (٢ : ٥٤) .

إثبات كون القران أفضل من سائر وجوه الإحرام : وقد عرفت أن قوله تعالى: «فمن تمتع بالعمرة إلى الحج» ظاهر فى القران لفظا من أجل الباء، ومعنى حيث يجب الهدى على القارن أيضا بالإجماع ، وثبت أنه ﷺ كان قارنا ثبوتا لا مرد له، كما ذكرناه فى الإعلاء، ونصره ابن القيم فى الهدى، وابن حزم فى المحلى والنووى في شرح المهذب ، وجماعة من المحدثين كالطحاوى وابن حجر وغيرهما . وثبت أكله ﷺ من هديه، فدل ذلك على كون القران أفضل من الإفراد والتمتع. وما ذكره الشافعية فى أفضلية الإفراد أنه لا يجب فيه دم بالإجماع لكماله ، ويجب فى التمتع والقران وذلك الدم دم جبران لسقوط الميقات وبعض الأعمال، ليس بصحيح، لأنه لو كان دم جبر ان لم يأكل النبي ﷺ منه فافهم .

وقال الجصاص بعد ما سرد الأخبار في كونه ﷺ قارنا ما نصه : فهذه الأخبار توجب كون النبي ﷺ قارنا . ورواية من روى أنه كان مفردا غير معارض لها من وجوه : أحدها أنها ليست فى وزن الأخبار التى فيها ذكر القران فى الاستفاضة والشيوع . والثانى أن راوى الإفراد أكثر ما أخبر أنه سمع النبي ﷺ يقول لبيك بحجة (ولم يثبت فى شئ من الطرق أنه ﷺ قال : أفردت الحج)

وذلك لا ينفى كونه قارنا ، لأنه جائز للقارن أن يذكر الحج وحده تارة . وتارة العمرة وحدها ، وأخرى يذكرهما جميعا ، والثالث أنهما لو تساويا فى النقل والاحتمال لكان خبر الزائد أولى (لا سيما وقد روى من لفظه ﷺ أنه قال : قرنت ، وثبت أنه ﷺ أتى آت من ربه وهو فى وادى العقيق وقال له : قل عمرة فى حجة) . وإذا ثبت بما ذكرنا أن النبى ﷺ كان قارنا فأولى الأمور وأفضلها الاقتداء بالنبي ﷺ فيما فعله، وقد قال الله تعالى : « فاتبعوه » وقال : « لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة » ، وقال ﷺ : « خذوا عنى مناسككم » . وفى ذلك دليل على أن القران أفضل من التمتع ومن الإفراد (فى سفر واحد) . ويدل عليه أن فيه زيادة نسك وهو الدم ، لأن دم القران عندنا دم نسك وقربة يؤكل منه كالأضحية . ويدل عليه قوله تعالى: « فمن تمتع بالعمرة إلى الحج انتهى ملخصا (١ : ٢٨٧) .

قال الجصاص : وقد اختلف فى تأويل قوله تعالى : « فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى » .

يجب على المحصر عن الحج حجة وعمرة قضاء إذا لم يتحلل من إحرامه بالحج بأفعال العمرة : فقال ابن مسعود ، وعلقمة : هو فى المحصرين . يعنى الحاج إذا أحصر فحل من إحرامه بهدى أن عليه قضاء عمرة وحجة. فإن هو تمتع بهما وجمع بينهما فى أشهر الحج فى سفر واحد فعليه دم آخر للتمتع : وإن اعتمر فى أشهر الحج ثم عاد إلى أهله ثم حج من عامه فلا دم عليه . قال عبد الله بن مسعود : سفران وهدى وهديان وسفر . يعنى أن هذا المحصر إن اعتمر بعد إحلاله من الحج فى أشهر الحج ورجع إلى أهله ثم عاد فحج من عامه فعليه هدى واحد - وهو هدى الإحصار - وإذ لم يرجع بعد العمرة في أشهر الحج إلى أهله فعليه هدى التمتع . والهدى الأول للإحصار . وقال ابن عباس فيما رواه ابن جريج عن عطاء أن ابن عباس كان يقول بجمع الآية المحصر والمخلى سبيله ،

يعنى قوله : « فمن تمتع بالعمرة إلى الحج » . قال عطاء : وإنما سميت متعة من أجل أنه اعتمر فى أشهر الحج ، ولم تسم متعة من أجل أنه يحل له أن يتمتع إلى النساء . فكان مذهب ابن عباس أن الآية قد انتظمت الأمرين من المحصرين إذا أرادوا قضاء الحج مع العمرة التى لزمت بالفوات ، ومن غير المحصرين ممن أراد التمتع بالعمرة إلى الحج .

وليس مذهب ابن مسعود فى ذلك مخالفاً لقول ابن عباس، إلا أن ابن عباس جعل الآية عامة فى المحصرين وغيرهم (وحمل قوله : « فإذا أمنتم » على حصول الأمن بعد الإحصار ، أو حصوله من الأصل) وهى مقيدة فى المحصرين بما ذكره ابن مسعود ، ومفيدة في غيرالمحصرين جواز التمتع لهم وبيان حكمهم إذا تمتعوا . وقال ابن مسعود : الآية فى فحواها خاصة فى المحصرين وإن كان غير المحصرين إذا تمتعوا كانوا بمنزلتهم (أثر علقمة أخرجه الطبرى فى تفسيره بسند رجاله رجال الصحيح، والطحاوى فى معانى الآثار بسند صحيح كلاهما من طريق إبراهيم عن علقمة . وفى آخرهما : قال إبراهيم : ذكرت ذلك لسعيد بن جبير فقال : كذلك قال ابن عباس فى ذلك كله كذا في الإعلاء . وقول علقمة هو قول عبد الله، فقد أخرجه ابن أبى حاتم من طريق إبراهيم عن علقمة عن عبد الله كما فى الدر المنثور) . والقارن والذى يعتمر فى أشهر الحج ويحج من عامه فى سفر واحد متمتعان من وجهين: أحدهما الارتفاق بالجمع بينهما فى سفر واحد، والآخر حصول فضيلة الجمع . فيدخل ذلك على أن ذلك أفضل من الإفراد بكل واحد منهما فى سفر أو تفريقهما بأن يفعل العمرة فى غير أشهر الحج انتهى (ص ٢٨٤) .

إفراد الحج والعمرة فى سفرين أفضل من القران والتمتع : قلت : وأما إفرادهما فى سفرين فهو أفضل من القران ، كما ذكره محمد في الموطا ، وعقدت له بابا فى الإعلاء . وهو مذهب عمر وعثمان رضى الله عنهما كان يحثان الناس على أن يفردوا الحج عن العمرة والعمرة عن الحج، وكان عمر يقول : إن أتم بحجكم

وعمرتكم أن تنشئوا لكل منهما سفرا . وعن ابن مسعود نحوه ، أخرجه ابن أبي شيبة وغيره . وصرح الحافظ فى الفتح بكونه ثابتا عن عمر . والله تعالى أعلم .

قولـه تعالى : « فمن لم يجد فصيام ثلثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم »

صيام الثلاثة يستحب تواليها ، وأن يكون آخرها يوم عرفة بأن يصوم السابع والثامن والتاسع ، لأنه غاية ما يمكن فى التأخير لاحتمال القدرة على الأصل ـ وهو الهدى ـ . ويجوز أن يصومها قبل السابع إذا كان قد أحرم بالعمرة ويكون الصوم فى أشهر الحج وينوى من الليل ، وعند الشافعى لا يجوز أن يصومها حتى يحرم بالحج ..

صيام الثلاثة لا يجوز قبل إحرام العمرة إجماعا ، ويجوز قبل إحرام الحج عندنا دون الشافعي : وأما قبل إحرام العمرة فلا يجوز بالإجماع (شرح النقايه (ص ٢٠٨) . تأول الشافعى ومن وافقه قوله فى الحج بأن يصومها فى أركان الحج أو أيام الحج ، ومن ثم قال بجواز أن يصومها فى أيام التشريق ؛ لأنها أيضا من أيام الحج حيث يوجد بعض المناسك أعنى الرمى فيها . قلنا : أركان الحج لا يتصور ظرفا للصيام ، وأيام الحج قد انتهت بعرفة كما سيجيء أن المراد بقوله تعالى : « الحج أشهر معلومات » شهران وتسعة أيام أو عشر ليال إلى طلوع الصبح يوم النحر . وأيضا قوله تعالى : « فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج » يستلزم أن لا يكون أيام التشريق فى الحج ، فإنها أيام أكل وشرب ورفث أى جماع ، ويجوز فيه الصيد وغير ذلك . والله أعلم (المظهرى ٢ : ٥٣) .

ترجيح قول أبي حنيفة فى تأويل الآية والجواب عن حجة الخصم :
وقال أبو حنيفة : المراد وقت الحج لكن بين الإحرامين إحرام الحج وإحرام العمرة (لكون الصيام بدلا من الهدى ، وسبب وجوبه التمتع ولا يكون إلا بالاعتمار فى أشهر الحج ، فلا يجوز أن يصوم عنه قبل وجود السبب) . وهو كناية عن

عدم التحلل عنهما جميعا ، فيشمل ما إذا وقع قبل إحرام الحج سواء تحلل من العمرة أولا ؛ وما وقع بعده بدليل أنه إذا قدر على الهدى بعد صوم الثلاثة قبل التحلل وجب عليه الذبح ، ولو قدر عليه بعد التحلل لا يجب عليه ، لحصول المقصد بالصوم وهو التحلل ؛ فإن قيل : إن التمتع إنما يتحقق بإحرام الحج بعد الاعتمار فى أشهره . ألاترى أن المعتمر فى أشهر الحج لو لم يحج فى عامه ذلك لم يكن متمتعا ؟ فينبغى أن لايصوم إلا بعد إحرام الحج ، كما قاله الشافعى. قلنا : إحرام الحج أيضا لا يكفى لتحقق التمتع وإنما يتحقق بتمام الحج ، وذلك إنما يكون بالوقوف بعرفة، لأن قبل ذلك يجوز ورود الفساد عليه، فلا يكون متمتعا، ولا يجب عليه الهدى . فلا فرق بين إحرام الحج وإحرام العمرة فى أن كلا منهما سبب للتمتع . وقد جاز عند الجميع صوم ثلثة أيام بعد الإحرام بالحج قبل تمامه ، فثبت جوازه بعد وجود سببه وهو الاعتمار فى أشهر الحج . فمتى وجد سبب الشيء جاز تقديمه على وقت الوجوب ، كتعجيل الزكوة لوجود النصاب ، وكفارة القتل لوجود الجراحة . فإن قيل : لم نجد بدلا يجوز تقديمه على وقت المبدل عنه ، ولما كان الصوم بدلا من الهدى والهدى لا يجوز ذبحه قبل يوم النحر لم يجز تقديم الصوم عليه ، قلنا : هذا اعتراض على الآية ، لأن نص التنزيل قد أجاز ذلك فى الحج قبل يوم النحر . وأيضا فإنا لم نجد ذلك فيما تقدم البدل كله على وقت المبدل عنه، وهاهنا إنما جاز تقديم بعض الصيام على وقت الهدى وهو صوم الثلاثة ؛ وأما السبعة التى معها فغير جائز تقديمها عليه لأنه تعالى قال : « وسبعة إذا رجعتم » قاله الجصاص (١ : ٢٩٥) . ولله دره !

لو لم يصم الثلاثة قبل يوم النحر لا يجوز أن يصومها بعده ، لا فى أيام التشريق ولا فى غيرها : ولما كان صوم الثلاثة مقيدا بكونه فى الحج لا يجوز أن يصومها فاقد الهدى بعد يوم عرفة . لأن قوله : « فى الحج » إن كان معناه فى إحرام الحج فلا إحرام بعدها ، وإن كان مؤولا بأيام الحج فأيام الحج تنتهى بطلوع الصبح يوم النحر، وإن كان مؤولا بمناسك الحج وأعماله فينبغى أن يجوز

صوم يوم النحر ، ففيه أعظم المناسك - أعنى طواف الزيارة ، والذبح ، والحلق وقد اتفقوا على عدم جوزاه فيه ، فأولى أن لا يجوز في أيام التشريق . فإن الذى يبقى بعد يوم النحر إنما هو من توابع الحج وهو رمى الجمار ، فلا يكون صومها صوما فى الحج ، على أن صوم يوم النحر وأيام التشريق منهى عنه حرام ، فلا يتأدى به الواجب . وفى الباب أحاديث كثيرة قد بلغت حد التواتر ، كما ذكرته فى الإعلاء .

ذكر دلائل الجمهور مع الجواب عنها : وقال مالك والشافعى وأحمد : المتمتع إن لم يجد الهدى ولم يصم قبل يوم النحر جاز له أن يصوم أيام التشريق ؛ وأما فى يوم النحر فلا يجوز إجماعا (وقال الجصاص : قال الشافعى : يصومها بعد أيام التشريق) . لحديث ابن عمر وعائشة قالا : « لم يرخص فى أيام التشريق أن يصمن إلا لمن لم يجد الهدى » رواه البخارى وروى أيضا عن ابن عمر قال : « الصيام لمن تمتع بالعمرة إلى الحج إلى يوم عرفة ، فإن لم يجد هديا ولم يصم صام أيام منى » . قالوا : هذا فى حكم المرفوع . قلنا لا نسلم أنه فى حكم المرفوع ، ولعلهما أفتيا بجواز الصوم فى أيام التشريق استنباطا من قوله تعالى : « ثلثة أيام فى الحج » زعما منهما أن تلك الأيام من أيام الحج أيضا ، حيث يوجد بعض المناسك أعنى الرمى فيها .

فإن قيل : ورد حديث ابن عمر عند الدار قطنى بلفظ : « رخص رسول الله ﷺ للمتمتع إذا لم يجد الهدى أن يصوم أيام التشريق » . وروى الطحاوى عن ابن عمر وعائشة نحوه . قلنا : فى حديث ابن عمر يحي بن سلام وليس بالقوى ، ضعفه الدارقطنى والطحاوى . وفيه أيضا ابن أبى ليلى متكلم فيه . وحديث عائشة أيضا ضعيف ، فكيف يصادم أحاديث النهى (المشهورة المتواترة) ؟ قال الطحاوى ، قد تواترت الآثار عن النبي ﷺ أنه نهى صيام هذه الأيام ، وهو مقيم بمنى والحاج مقيمون بها ، وفيهم المتمتعون . قلت : بل كانوا كلهم متمتعين

أو قارنين ، فإنـه ﷺ أمر بفسخ الحج إلى العمرة في تلك السنـة ثم بالإحرام يوم التروية ، كذافى المظهرى (٢ : ٥٤) .

وفيـه أيضا : وإن فاتت صوم الثلاثة فى الحج تعين الدم عندنا، وقال مالك والشافعي : يقضى تلك الثلاثة بعد الحج ، بناء على أنـه قضاء بمثل معقول . قلنا : إن الصوم بدل من الهدى والأبدال لا تنصب إلا شرعا (لا بالرأى والقياس) . ولا يتصور أن يكون الصوم بدلا عن الهدى إلا بخصوصيات منصوصة والله أعلم انتهى ، ومذهبنا مأثور عن عمر رضى الله عنه . روى الطحاوى فى معانى الآثار بسند حسن عن سعيد بن المسيب أن رجلا أتى عمر بن الخطاب يوم النحر فقال : يا أمير المؤمنين ، إنى تمتعت ولم أهد ولم أصم فى العشر . فقال : سل فى قومك (قال : ماهنا أحد منهم) ثم قال : يا معيقيب ، أعطه شاة انتهى . ولم يقل : فهذه أيام التشريق فصمها كما قاله مالك ، ولم يقل أيضا : فصمها إذا مضت أيام التشريق كما قاله الشافعى ، بل قال لـه : سل فى قومك . فدل تركه ذلك كله ، وأمره إياه بالهدى ولو بالسؤال أن أيام الحج عنده هى التى قبل يوم النحر ، وما بعده من أيام التشريق ليس منها ، وأن صوم الثلاثة إنما يكون بدلا عن الهدى إذا صامها قبل يوم النحر ، فإن فاتت تعين الدم ، وإلا لم يأمره بسوال الشاة فى قومه بل أمره بصوم العشرة كلها بعد أيام التشريق . هذا وقد بسطنا الكلام فى هذ المسئلة في اعلاء السنن فليراجع .

المراد بالرجوع الفراغ من أعمال الحج دون الرجوع إلى الوطن ، والجواب عن حجة الخصم : وقوله تعالى : «وسبعة إذا رجعتم» معناه عند أبى حنيفة رحمه الله وأحمد : إذا فرغتم من أعمال الحج ، وقال مالك وهو قول للشافعى : أى خرجتم من مكة قاصدين أوطانكم . والمشهورمن مذهب الشافعى وهو رواية عن أحمد : إذا رجعتم إلى أهلكم أى وصلتم أوطانكم قال الشافعى : الرجوع هو الرجوع إلى أهله ، فلا يجوز قبل ذلك . وقال مالك : إذا خرج من مكة إلى

أهله صدق أنه رجع ، فجاز له الصيام قبل الوصول إلى الأهل . وقال أبو حنيفة : الرجوع هو الفراغ من الحج ، لأنه سبب الرجوع ، ففيه ذكر المسبب وإرادة السبب . والدليل على إرادة المجاز الإجماع على إن توطن مكة بعد الحج أو لم يكن له وطن وتمتع على السياحة وجب عليه صومها بهذا النص ، ولا يتحقق في حقه سوى الرجوع عن أعمال الحج . فعلم أن المراد الفراغ من الأعمال ، سواء قصد وطنه أولا ، كيلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز . كذا فى المظهرى مع تغيير يسير فى التعبير ، روما للتسهيل والتيسير . وأيضا فالقياس أن تصام السبعة بمكة ، لأنها بدل الدم وأنه يكون بمكة فكذا بدله ، إلا أن النقص علقه بالرجوع تيسيرا ، إذ الصوم فى الوطن أيسر ، فلو تحمله فى السفر جاز كالمسافر إذا صام رمضان فى السفر فافهم .

وقال الجصاص : قوله : « إذا رجعتم » محتمل للرجوع من منى وللرجوع إلى الأهل ، فهو على أول الرجوعين وهو الرجوع من منى . ويدل عليه أن الله حظر صيام أيام التشريق وأباح السبعة بعد الرجوع ، فالأولى أن يكون المراد الوقت الذى أباح فيه الصوم بعد حظره وهو انقضاء أيام التشريق انتهى (١ : ٢٩٩) وادعى ابن جرير إجماع أهل العلم على أن المراد بالرجوع الرجوع إلى الأهل دون الرجوع من منى . ثم ذكر أقوال جماعة من التابعين وقال : ولكن الله تعالى ذكره رأفة منه بعباده ، رخص لمن أوجب ذلك الصيام عليه كما رخص للمسافر والمريض فى شهر رمضان الإفطار وقضاء عدة ما أفطر من الأيام ، ولو تحمل المتمتع فصام الأيام السبعة في سفره قبل رجوعه إلى وطنه ، أو صامهن بمكة كان مؤديا ما عليه من فرض الصوم فى ذلك ، وكان بمنزلة الصائم رمضان فى سفره أو مرضه مختارا للعسر على اليسر . قال : وبالذى قلنا فى ذلك قالت علماء الأمة . ثم ذكر أقوال جماعة من التابعين (٢ : ١٤٨) . قلت : قوله : ولكن الله تعالى ذكره رأفة منه بعباده الخ عين ما ذكرته قبل مراجعة قوله ، فلله الحمد على الموافقة .

فائدة التأكيد فى قوله : « تلك عشرة كاملة » والجواب عن إيراد الجصاص على الشافعى رحمه الله : قوله تعالى : « تلك عشرة كاملة » ذكره على سبيل التأكيد ، لئلا يتوهم أن الواو بمعنى أو - إذ كانت الواو قد تكون فى معنى أو فى بعض المواضع - فأزال هذا الاحتمال ، وليعلم العدد جملة كما علم تفصيلا ، فإن أكثر العرب لم يكونوا يحسنون الحساب فذكر العدد جملة بعد ذكره تفصيلا ، وهو كالتفسير بعد الإجمال فى غيره . ولهذا جعله الشافعى أحد أقسام البيان و ذكر أنه من البيان الأول فإيراد الجصاص عليه بقوله : ولم يجعل أحد من أهل العلم ذلك من أقسام البيان انتهى فاسد ، فإنه لا معنى للبيان إلا إيضاح المراد من الكلام ، وهو كما يكون بالتفصيل بعد الإجمال كذلك يكون فى العدد بالإجمال بعد التفصيل . وهذا أظهر من أن يخفى على أحد من أهل العلم . والله تعالى أعلم .

قوله تعالى : « ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام »

إجماع أهل التأويل على أن لا متعة لأهل الحرم : قال ابن جرير : اختلف أهل التأويل فيمن عنى بقوله : « ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام » بعد إجماع جميعهم على أن أهل الحرم معنيون به وأنه لا متعة لهم ، فقال بعضهم : عنى بذلك أهل الحرم خاصة دون غيرهم انتهى (٢ : ١٤٩) . فثبت أن أهل التأويل مجمعون على أن لا متعة لأهل الحرم . وقال مالك والشافعى وأحمد : يجوز للمكى التمتع لكن لا يجب عليه الهدى . قالوا : المشار إليه بذلك الحكم بوجوب الهدى ؟ ولنا إجماع أهل التأويل على أن المشار إليه بذلك هو التمتع . وأيضا اللام فى قوله تعالى : « لمن لم يكن » دليل لنا ، لأن اللام يستعمل فيما يجوز لنا أن نفعله ، ولو كان المشار إليه وجوب الهدى كان تقديره يجب ، فكان المناسب حينئذ كلمة على . وكون اللام واقعة موقع على كما قيل به فى « اشترطى لهم الولاء » خلاف للظاهر . كذ فى الروح (٢ : ٧٣) .

وما ذكرنا من التأويل مروى عن عمر وابنه وابن عباس رضى الله عنهم .

روى البخاري فى صحيحه عن ابن عمر أنه سئل عن متعة الحج فقال : إن الله أنزله فى كتابه وسنه نبيه وأباحه للناس غير أهل مكة ، قال الله تعالى : « ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام » وقال ابن همام : صح عن عمر رضى الله عنه أنه قال : ليس لأهل مكة تمتع ولاقران » (المظهرى ص ٥٤) . قلت : هكذا فى المظهرى عن ابن عمر ، وإنما رواه البخارى عن ابن عباس كما فى فتح البارى (٣ : ٣٤٦) . وأخرج الطبرى بسند صحيح عن قتادة قال : ذكر لنا أن ابن عباس كان يقول : يا أهل مكة ، لامتعة لكم ، أحلت لأهل الآفاق وحرمت عليكم ؛ إنما يقطع أحدكم واديا أو قال : يجعل بينه وبين الحرم واديا ، ثم يهل بعمرة . وبسند صحيح عن طاوس قال : المتعة للناس إلا لأهل مكة ممن لم يكن أهله من الحرم ، وذلك قول الله عز و جل : « لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحوام » . قال (ابن طاوس) : وبلغنى عن ابن عباس مثل قول طاوس . وبسند حسن عن الربيع : « ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام » : يعنى المتعة أنها لأهل الآفاق ولا تصلح لأهل مكة . وبسند حسن عن السدى نحوه (٢ : ١٣٩) .

ترجيح تفسير « حاضرى المسجد الحرام » بمن هو دون المواقيت : واختلفوا فى « حاضرى المسجد الحرام » على وجوه : فقال عطاء ومكحول : هم من دون المواقيت إلى مكة ، وهو قول أصحابنا . (أخرج أثريهما ابن جرير فى تفسيره ، وذكرنا وجه ترجيحه فى إعلاء السنن فليراجع . ورجح الطبرى قول من قال : إن حاضرى المسجد الحرام من هو حوله ممن بينه وبينه من المسافة مالا تقصر إليه الصلوات ، لأن حاضر الشئ هو الشاهد له بنفسه فى كلام العرب ، ولا يستحق أن يسمى غائبا إلا من كان مسافرا شاخصا عن وطنه الخ (٢ : ١٥٠) . قلت : ولكن تقييده بمن كان بينه وبينه من المسافة مالا تقصر إليه الصلوات شرعا يستلزم بناء اللغة على الشرع ، وفساده ظاهر ، فإن قصر الصلوات وعدمه لا أثر له فى اللغة البتة ؛ وإنما هو من أحكام السفر شرعا .

فمن أراد تفسير الحاضر بما يفهم منه فى كلام العرب ليس له أن يقيده بمسافة لا تقصر إليه الصلوات . وإذا رجع الأمر إلى تفسيره بالشرع فتفسيره بمن هو دون المواقيت أولى ، كما ذكرناه فى إعلاء السنن . والله تعالى أعلم) . إلا أن أصحابنا يقولون : أهل المواقيت بمنزلة من هو دونها . وقال ابن عباس ومجاهد : هم أهل الحرم . وقال الحسن ، وطاوس ، ونافع ، وعبد الرحمن الأعرج : هم أهل مكة ، وهو قول مالك . (واختاره الطحاوى من الحنفية) . وقال الشافعى : هم من كان أهله دون ليلتين وهو حينئذ أقرب المواقيت ؛ وما كان وراء فعليهم المتعة .

قال الجصاص: ولما كان أهل المواقيت فمن دونها إلى مكة لهم أن يدخلوها بغير إحرام وجب أن يكونوا بمنزلة أهل مكة ، فتصرفهم فى الميقات فما دونه بمنزلة تصرفهم فى مكة ، فوجب أن يكونوا بمنزلة أهل مكة فى حكم المتعة . ويدل على أن الحرم وما قرب منه أهله من حاضرى المسجد الحرام» وليس أهل مكة منهم ، لأنهم كانوا قد أسلموا حين فتحت ؛ فإنما نزلت الآية بعد الفتح فى حجة أبى بكر ، وهم بنو مدلج وبنو الدئل ، وكانت منازلهم خارج مكة فى الحرم وما قرب منه انتهى ملخصا (١ : ٢٨٩) . لو تمتع المكى يجب عليه دم جبر ومن أراد البسط فليراجع أحكام القرآن له فقد أفاد وأجاد ، وشفى واشتفى .

فلو تمتع المكى يجب عليه دم جبر عند أبى حنيفة لارتكابه المحظور ، ولا يقوم الصوم مقامه ، ولايجوز للناسك الأكل منه . وقال الشافعى وغيره : لا يجب عليه شيء ، كذافى المظهرى (٢ : ٥٤) . وفى إعلاء السنن : قد أجمع أهل العلم على أن دم المتعة لا يجب على حاضرى المسجد الحرام كما فى المغنى (٣ : ٥٠٢) وهل عليه دم جبر مع صحة تمتعه وقرانه ؟ فيه اختلاف المشائخ ذكره المحقق فى الفتح بأبسط بيان (٢ : ٤٢٨) والله تعالى أعلم .

الاستدلال بإشارة النص على كون الرجل مقيما بإقامة أهله فى بلدة : قال

الشيخ : وفى التعبير عن أهل الحرم أو عن أهـل المواقيت بكون أهلهم حاضرى المسجد الحرام دليل على كون الرجل مقيما بإقامـة أهله فى بلدة ، لأنـه تعالى جعل أهل الآفاق من الغائبين عن المسجد الحرام لكون أهلهـم غير حاضريـه . وجعل أهل المواقيت ومن دونها من حاضريه بكون أهلهم حاضرى المسجد الحرام . ويؤيد هذه الإشارة ما رواه أحمد عن عثمان مرفوعا : « من تأهل في بلد فليصل صلوة المقيم » ولفظ أبى يعلى : « إذا تأهل المسافر فى بلـد فهو من أهلها ، يصلى صلوة المقيم أربعا » والبسط فى الإعلاء (٨ : ١٩٠) .

قولـه تعالى : « الحج أشهر معلومـات » .

جواز تقديم إحرام الحج على أشهر الحج : اختلفوا فى تأويله فقال الشافعى: وقت الحج أشهر معلومات ، قال : وإذا أثبت أنـه وقتـه لم يصح تقديم الإحرام عليه كأوقات الصلوة . قلنا : لا دليل على تقدير الوقت ، إنما هو مجرد احتمال، ويحتمل أن يكون المقدر الفعل أى فعل الحج فى أشهر معلومات. وليس لأحد صرفه إلى أحد المعينين إلا بدلالة . فلما كان فى اللفظ هذا الاحتمال لم يجز تخصيص قوله: « قل هى مواقيت للناس والحج » بـه ، إذ لا يجوز تخصيص العموم بالاحتمال والذى يقتضيه ظاهر اللفظ أن يكون المراد أفعال الحج لا إحرامه،لأن فيه إضمار حرف الظرف وهو « فى » فمعناه حينئذ الحج فى أشهر معلومات أى فعله .

أفعال الحج لا تجزئ عنه قبل أشهره : وكذلك قـال أصحابنـا فى من أحرم بالحج قبل أشهر الحج، فطاف للقدوم وسعى بين الصفا والمروة قبل أشهر الحج: إن سعيه ذلك لا يجزيـه ، وعليه أن يعيده ، لأن أفعـال الحج لا تجزئ قبل أشهر الحج . فـإن قيل : قولـه : « فمن فرض فيهن الحج » يقتضى اختصاص الإحرام بهن أيضا لأن المراد بالفرض الإهـلال . قلنا : معنى فرض الحج فيهن وهو لا محالة غير الحج الذى علقه به ، فلا يجب من تقيد الحج بالأشهر كون إيجابه مقيدا بهن . ألا ترى أنه يصح النذر بـالحج قبل أشهر الحج فيكون موجبا للحج فى وقته

المشروط وإن كان إيجابه قبلـــه ، (فلا يلزم من كون الحج مقيدا بالأشهر كون الإحرام به مقيدا بهن) . ويدل عليه من جهة السنة حديث المواقيت ، وقوله : « هن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن ممن أراد الحج والعمرة » . وذلك عموم فى جواز الإحرام بالحج فى أى وقت مر عليهن من السنة انتهى ملخصا من الأحكام للجصاص (١ : ٣٠٠ ، ٣٠٣) . وقـال على رضى الله عنه فى قولـــه تعالى : « وأتموا الحج والعمرة لله » : إتمامهـــما أن تحرم بهما من دويرة أهلك . أخرجه الحاكم فى المستدرك ، وصححه على شرطهما ، وأقره عليه الذهبى . وروى وكيع نحوه عن عمر رضى الله عنه . وروى عن أبى هريرة مثله ، وحسنه السيوطى فى الجامع الصغير كما مر فى الإعــلاء . ولم يفرق بين من كان دويرة أهله وبين مكة مسافة بعيدة أو قريبة، فدل ذلك على جواز الإحرام بالحج قبل أشهر الحج.

الإحرام بالحج قبل أشهره خلاف السنة : نعم ! لا شك فى الإحرام به قبل أشهره خلاف السنة ، لما روى البخارى تعليقا عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : « من السنة أن لا يحرم بالحج إلا فى أشهر الحج » . ووصله ابن جرير عنه بلفظ : « لا يصلح أن يحرم أحد بـالحج إلا فى أشهر الحج » أى لا ينبغى ذلك لكونه خلاف السنة وهو قولنا معشر الحنفية . ولك أن تحمل قوله تعالى: « الحج أشهر معلومـات » عـلى أن الإحرام بــه يستحب فيهـا . وظنى (١) أن مبنى الخلاف كـون الإحرام شرطا للحج عندنا ـ ولا بأس بتقـديم الشرط على وقت المشروط كالوضوء قبـل وقت الصلوة ـ ، وركنا عنـد الشافعى ولا يجوز تقديم ركن الشئ قبل وقته ، فافهم والله تعالى أعلم . وقد بسط الجصاص الكلام فى هذا الباب، وأتى من الاستدلال بالعجب العجاب، وفيما ذكرته كفاية إن شاء الله تعالى.

تعيين أشهر الحج وترجيح قول الحنفية فيه: وقولـه : « أشهر معلومات قال

---

(١) ثم رأيت صاحب الـروح والمظهرى قـد سبقانى إلى ذلك ، ولله الحمد على الموافقة .

البخارى : قال ابن عمر : « هى شوال ، وذو القعدة ، وعشر من ذى الحجة » . وهذا الذى علقه البخارى بصيغة الجزم رواه ابن جرير موصولا : حدثنا أحمد بن خازم ثنا أبو نعيم ثنا ورقاء عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر « الحج أشهر معلومات » قال : « شوال ، وذو القعدة ، وعشر من ذى الحجة » إسناد صحيح . وقد رواه الحاكم أيضا فى مستدركه عن الأصم عن الحسن بن على بن عفان عن عبد الله بن نمير عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر - فذكره - وقال : هو على شرط الشيخين . قلت : وهو مروى عن عمر ، وعلى ، وابن مسعود ، وعبد الله بن الزبير ، وابن الزبير ، وابن عباس ، وعطاء ، وطاوس ، ومجاهد ، وإبراهيم النخعى ، والشعبى ، والحسن ، وابن سيرين ، ومكحول ، وقتادة ، والضحاك بن مزاحم ، والربيع ابن أنس ، ومقاتل بن حيان . وهو مذهب الشافعى ، وأبى حنيفة ، وأحمد بن حنبل : وأبى يوسف ، وأبى ثور رحمهم الله . واختار هذا القول ابن جرير قال : وصح إطلاق الجمع على شهرين وبعض الثالث للتغليب ، كما تقول العرب رأيته العام ورأيته اليوم - وإنما وقع ذلك فى بعض العام واليوم .

وقال الإمام مالك بن أنس والشافعى فى القديم : « هى شوال وذو القعدة وذو الحجة بكماله » وهو رواية عن ابن عمر أيضا . قال ابن أبى حاتم فى تفسيره : حدثنا يونس بن عبيد الأعلى ثنا ابن وهب أخبرنى ابن جريج قال : قلت لنافع : أسمعت عبد الله بن عمر يسمى شهور الحج ؟ قال : نعم ، كان عبد الله يسمى شوالا وذا القعدة وذا الحجة . قال ابن جريج : وقال ذلك ابن شهاب ، وعطاء ، وجابر بن عبد الله صاحب النبى ﷺ . وهذا إسناد صحيح إلى ابن جريج . وقد حكى هذا أيضا عن طاوس ، ومجاهد ، وعروة بن الزبير ، والربيع بن أنس ، وقتادة . (قلنا : جائز أن لا يكون ذلك اختلافا فى الحقيقة وأن يكون مراد من قال : « وذوالحجة » أنه بعضه ؛ يدل على ذلك أن أكثر من قال : « وذو الحجة » قد روى عنه : « وعشر من ذى الحجة » كما مر ،

ولأن الحج لا محالة إنما هو فى بعض الأشهر لا فى جميعها،لأنه لا خلاف أنه ليس يبقى بعد أيام منى شيء من مناسك الحج ، ولا تنازع بين أهل اللغة فى تجويز إرادة الشهرين وبعض الثالث بقولـه : « أشهر معلومات » كما قال النبى ﷺ « أيام منى ثلثة » وإنما هى يومان وبعض الثالث) .

حديث مرفوع قيل : إنه موضوع ، والحق أنه ضعيف غير محتج به :
وجاء فيه حديث مرفوع لكنه موضوع رواه الحافظ ابن مردويه من طريق حصين بن مخارق - وهو متهم بالوضع - عن يونس بن عبيد عن شهر بن حوشب عن أبى أمامة قال : قال رسول الله ﷺ : « الحج أشهر معلومات : شوال ، وذوالقعدة ، وذوالحجة » . وهذا كما رأيت لايصح رفعه ، والله أعلم . كذا فى تفسير ابن كثير (١ : ٢٣٦) . قلت : ورواه الطبرانى في الصغير والأوسط أيضا ، قال الهيثمى : وفيه حصين بن مخارق قال الطبرانى : كوفى ثقة ، وضعفه الدار قطني ، وبقية رجاله موثقون ، كذا فى مجمع الزوائد (٣ : ٢١٨) . وفى الميزان واللسان ، قال الدار قطني : يضع الحديث ، وقال ابن حبان : لا يجوز الاحتجاج به (٢ : ٣١١) . وبالجملة فالحديث غير محتج به مرفوعاً ، ولو صح لجاز حمل قوله : « وذوالحجة » على بعضه كما مر .

وللشافعى قول آخر : إن أشهر الحج شهران وتسع من ذى الحجة بليلة النحر ، لأن الحج يفوت بطلوع الفجر من يوم النحر ، والعبادة لاتكون فائتة مع بقاء وقتها ، قاله الرازى . وفيه أن فوته بفوت ركنه الأعظم وهو الوقوف لابفوت وقته مطلقا .

ترجيح كون يوم النحر داخلا فى أشهر الحج و معنى قول مالك : ذوالحجة كله من أشهر الحج : ولا يخفى أن يوم النحر وقت لركن من أركان الحج وهو طواف الزيارة ، وأنه فسر يوم الحج الأكبر بيوم النحر . واحتج مالك بظاهر لفظ الأشهر ، وبأن أيام النحر يفعل فيها بعض أعمال الحج - من طواف الزيارة ،

والحلق ، ورمى الجمار ، والمرأة إذا حاضت تؤخر الطواف الذى لا بدمنه إلى إنقضاء أيامه بعد العشر - ، ولأنه يجوز كما قيل تأخير طواف الزيادة إلى آخر الشهر على ما روى عن عروة بن الزبير ، ولأن ظواهر الأخبار ناطقة بذلك. وليس معني قول مالك هذا أنه يصح الحج بعد ليلة النحر ؛ وانما معناه أن هذه الأشهر ليست أشهر العمرة إنما هى للحج وإن كان الحج يفوت بترك الوقوف إلى طلوع الفجر من يوم النحر وأعمال الحج تنقضى بالقضاء أيام منى . كما قال ابن سرين : ما أحد من أهل العلم يشك فى أن عمرة فى غير أشهر الحج أفضل من عمرة فى أشهرالحج وقال ابن عون : سألت القاسم بن محمد عن العمرة فى أشهر الحج ، فقال : كانوا لا يرونها تامة ، وقد ثبت عن عمر و عثمان رضى الله عنهما أنهما كانا يحبان الاعتمار فى غير أشهر الحج ، وينهيان عن ذلك فى أشهر الحج . كذا فى تفسير ابن كثير (١ : ٢٣٦).

العمرة فى أشهر الحج لا تكره للآفاقى : قلت : وهذا غير مستقيم فإن العمرة فى أشهر الحج لا تكره للآفاقى ، وقد اعتمر رسول الله ﷺ أربع عمر كلها فى ذى القعد إلا التى مع حجه فى ذى الحجة ، وكذا للمكى عند مالك والشافعى فإن التمتع للمكى جائز عندهما كما ذكرنا . وتأويل ما روى عن عمر و عثمان أنهما كانا ينهيان عن فسخ الحج إلى العمرة ، ويحبان إفراد الحج والعمرة فى سفرين ، ويريان أن ذلك أفضل من جمعهما فى سفر واحد ، وبه نقول كما مر وبالجملة أشهر الحج شوال وذوالقعدة وعشر من ذى الحجة عندنا لكون العاشر وقتا لأداء الرمى ، والحلق ، والذبح ، وطواف الزيارة ؛ وغيرها من بقية أيام النحر وإن كان وقتا لذلك أيضا إلا أنه خصص بالعشر اقتضاء لما روى فى الآثار من ذكرالعشر ولعل وجهه أن المراد الوقت الذى يتمكن فيه المكلف من الفراغ من مناسكه بحيث يحل له كل شئ وهو اليوم العاشر ، وما سواه من بقية أيام النحر فللتيسير فى أداء الطواف ولتكميل الرمى ، والأشهر مستعمل فى حقيقته إلا أنه تجوز فى بعض أفراده ، وقيل : لا تجوز لأن أسماء الظروف تطلق على بعضها

حقيقة لأنها على معنى « فى » فيقال : رأيته فى سنة كذا أو أشهر كذا أو يوم كذا ، وقد رأيته فى ساعة من ذلك ، ولعله قريب إلى الحق ، كذا فى الروح (٢ : ٧٤) .

دليل كون الإحرام شرطا للحج لاركنا له : وفى المظهرى : هذه الآية حجة للشافعى حيث قال : لا يجوز إحرام الحج قبل الأشهر وإن أحرم إنعقد الإحرام للعمرة . وقال داوٗد : من أحرم للحج قبل الأشهر لغا ولا ينعقد أصلا . وقال أبوحنيفة و مالك وأحمد : إن أحرم قبل الأشهر للحج إنعقد ، لكنه يكره . وجه قول أبى حنيفة ومن معه أن الإحرام شرط للحج ليس بركن، ومن ثم جاز الإحرام مبهما ثم صرفه إلى ما شاء من حج أو عمرة أو قران . يدل عليه حديث أنس بن مالك قال ، « قدم على على النبى ﷺ من اليمن فقال : بما أهللت فقال بما أهل به النبى ﷺ » وحديث أبى موسى قال : «أهللت كإهلال النبى ﷺ» والحديثان فى الصحيحين . وإذا ثبت أنه شرط جاز تقديمه على الوقت كالوضوء للصلوة ، ولكن له شبهاً بالأركان فإذا أعتق العبد بعد ما أحرم قبل يوم عرفة لا يتأدى به فرضه ولذا قلنا بالكراهة . قال: وإذا سمعت أن وقت إحرام الحج أشهر معلومات لا وقت الأركان ؛ فإن وقت أركانه يومان فحسب ، فحينئذ الظاهر قول الشافعى. فإن الإحرام وإن كان شرطا لاركنا له ، والشرط وإن جاز تقديمه على وقت المشروط لكن لا يجوز تقديمه على وقت نفسه كما أن العشاء شرط لأداء الوتر فمن أدى العشاء قبل غروب الشفق لا يجوز وتره ؛ لا لأنه أدى العشاء قبل وقت الوتر بل لأنه أداها قبل نفسها انتهى (ص ٥٥) .

الجواب عن إيراد صاحب التفسير المظهرى على الجمهور فى مسئلة الباب : قلت : قوله : إن وقت إحرام الحج أشهر معلومات ممنوع ، ومن أين لأحد أن يقدر الإحرام من غير دليل : وغاية ما يقال فيه : إن وقت الحج أشهر معلومات وهو يحتمل أن يكون المراد به وقت إحرامه أو وقت أعماله ، أعم من أن تكون

أركانا أو غير أركان ، والراجح عندنا الثانى دون الأول ، فمن أحرم للحج قبل أشهره انعقد إحرامه به ، ولو أنه طاف للقدوم وسعى قبلها لم يجز سعيه ذلك للحج وعليه أن يعيده كما مر فافهم ، والله تعالى أعلم . وبه اندحض ما أورده بعضهم على الجمهور بأنه إذا كان الإحرام جائزا فى سائر السنة فلا معنى لتوقيت الأشهر له ، وهو يؤدى إلى إسقاط فائدة التوقيت . قلنا : فيه عدة فوائد منها ما ذكرنا أن أفعال الحج مخصوصة بهذا الأشهر ، ومنها أن التمتع إنما يتعلق حكمه بفعل العمرة مع الحج فى هذه الأشهر حتى لوقدم طواف العمرة على أشهر الحج وحج من عامه لم يكن متمتعا .

قوله تعالى : « فمن فرض فيهن الحج » الآية

دليل آخر على جواز الإحرام بالحج قبل أشهره : المعنى : التزمه بالشروع فيه ، لأنه فرض عليه بالنية قصدا باطنا ، وبالتلبية نطقا مسموعا . وفيه دلالة من وجه آخر على جواز الإحرام قبل دخول أشهر الحج ، لأن معنى فرض الحج فيهن إيجابه فيهن ، ولم يوقت للفرض وقتا ؛ وإنما وقته للفعل لأن الفرض المذكور هو لا محالة غير الحج الذى علقة به ، وإذا كان كذلك كان الوقت وقتا لأفعال المناسك ، وإلزامه إياها بفرض غير موقت . ويدلك على ما ذكرنا أنه يصح أن يبدئ حجا بنذر قبل أشهر الحج فيكون موجبا للحج فى وقته المشروط وإن كان إيجابه قبله ، فكذلك الإحرام .

اختلفوا فى الإحرام ما هو ؟ وعندنا هو التلبية مع النية : واختلفوا فى الإحرام ما هو ؟ فقال مالك والشافعى وأحمد : إنما هو النية بالقلب كما فى الصوم، ولا يشترط فيه التلبيته إلا أن مالكا قال التلبية عند الإحرام واجب يلزم بتركه دم ، وهى رواية عن أحمد والشافعى والمشهور عنهما أن للتلبية سنة وقال أبو حنيفة : الإحرام هو التلبية مع النيته كالتكبير للصلوة ، وهى رواية عن الشافعى والقياس بالصلوة أشبه منه بالصوم فإن الحج والعمرة عبادة وجودية ذات أفعال،

كالصلوة بخلاف الصوم فإنها عبادة غير وجودية من جنس التروك غير ذات أفعال، فلا يقاس عليها الحج والعمرة) . وروى عن ابن عباس في تأويل هذه الآية أنه قال: « فرض الحج الإهلال » وقال ابن عمر: « التلبية » (أخرجه ابن المنذر عنهما وعن طاؤس وعكرمه . وأخرج الطبرى عن ابن عمر « فمن فرض فيهن الحج » قال : « أهل » وفى رواية له « من أهل بحج » . وأخرج عن مجاهد نحوه قال: « الفريضة التلبية » ونحوه عن إبراهيم، وطاؤس، وأسانيدها بين صحاح وحسان . وروى ابن أبى شيبة عن ابن الزبير « فمن فرض فيهن الحج » قال : « الإهلال » . و عن الزهرى قال : « الإهلال فريضة الحج » و قالت عمرة عن عائشة « لا إحرام إلا لمن أهل ولبى ذكره الجصاص . وأخرج سعيد بن منصور بسند صحيح عن عطاء قال : « التلبية فريضة الحج » كما فى الإعلاء) . وقال ﷺ : « يهل أهل المدينة من ذى الحليفة » الحديث . متفق عليه من حديث ابن عمر و في حديث عائشة مرفوعا « من كان معه هدى فليهل بالحج مع العمرة » أمر بالإهلال وهو رفع الصوت بالتلبية، والأمر للوجوب ، فهو حجة على من لم يقل بوجوبه . ثم إنه ﷺ عبر الإحرام هو التلبية كذا فى المظهرى (٢ : ٥٥) .

و بالجملة فرض الحج مفسر بالإهلال والتلبية ، ولم يثبت عن أحد من السلف جواز الدخول فى الإحرام إلا بالتلبية أو ما يقوم مقامها ، كما قاله الجصاص بل قد ثبت عنهم كون التلبية فريضة الحج وأنه لا يحرم إلا من أهل ولبى ، فلا يصح الاعتماد على القياس مع ما ذكرنا من فساده ، ولا الإعراض عن الآثار مع كونها مستندة إلى النص مفسرة لها.

تقليد البدنة يقوم مقام التلبية ودليله : فقول أبى حنيفة أقوى ما يكون فى الباب . إلا أنه يقول : من قلد بدنة وتوجه معها يريد الحج أو العمرة فقد أحرم وإن لم يلب . جعل الفعل مكان القول ، فإن الذكر كما يحصل بالقول يحصل بالفعل . ألا ترى أنه من سمع الأذان فمشى

إلى الصلاة على الفور كان هذا المشى مكان جواب الأذان ؟ فإن إجابة الداعى بالفعل أقوى منه بالقول . وليس معنى التلبية إلا الإلباب والقيام إلى الطاعة .

وحجته فى ذلك تواتر الأخبار بأنه ﷺ أمر من أهل بالحج من أصحابه ولم يسق الهدى بأن يجعله عمرة ويحل ، ومن أهل بالحج وساق الهدى أن لا يحل حتى يبلغ الهدى محله . ولما شق ذلك على أصحابه قال : « لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لما سقت الهدى » وفي لفظ لمسلم « ما سقت الهدى معى حتى أشتريه ثم أحل كما أحلوا » وفى لفظ له . « قال : أيها الناس ، أحلوا ، فلولا الهدى الذى معى فعلت كما فعلتم » وفى لفظ له « قالوا : كيف نجعلها متعة وقد سمينا الحج ؟ قال : افعلوا ما آمركم به ، فإنى لولا أنى سقت الهدى لفعلت مثل الذى أمرتكم به » . وفى كل ذلك دليل على أن سوق الهدى أبلغ فى عقد الإحرام من التلبية ، لكونه ﷺ أمر بفسخ الحج من لبى بالحج ولم يأمر بذلك من ساق الهدى ، واعتذر إلى أصحابه فى كونه لم يحل كما حلوا بسوق الهدى فقط . وفيه حجة ظاهرة فى أن سوق الهدى أبلغ فى الإحرام من التلبية .

وأحتج صاحب الهداية لذلك بقوله ﷺ : « من قلد بدنة فقد أحرم » وهذا لا يعرف . قال ابن الهمام : وقفه ابن أبى شيبة في مصنفه على ابن عباس وابن عمر .

الجواب عن ايراد صاحب التفسير المظهرى على صاحب الهداية : قال صاحب التفسير المظهرى : لامساس لهذين الأثرين بالمدعى ، لأنه كان مذهب ابن عباس وابن عمر أن من قلد هديا فقد أحرم (ولو لم يتوجه معه يريد الحج أو العمرة) . وكذا روى عن غيرهما من الصحابة . ثم انعقد الإجماع على خلاف ذلك ، روى البخارى فى صحيحه أن زياد بن أبى سفيان كتب إلى عائشة أن عبد الله بن عباس قال : « من أهدى هديا حرم عليه ما يحرم على المحرم » فقالت عائشة : « ليس كما قال ابن عباس ، أنا فتلت قلائد هدى النبى ﷺ

بيدى ثم قلدها رسول الله ﷺ، ثم بعث بها مع أبى، فلم يحرم على رسول الله ﷺ شئ أحل الله له » انتهى .

قلت : وكيف لا يكون لذلك مساس بالمدعى ، ولولا حديث عائشة لدل قول ابن عباس وابن عمر ومن معهما من الصحابة أن تقليد الهدى يقوم مقام التلبية مطلقا ، سواء توجه معها وساقها أولا . وعائشة إنما نطقت بحكم من قلدها وأقام ، وسكتت عن حكم من قلدها وأم بها البيت الحرام . فيبقى عموم ما ذكروه فيما لم تنطق فيه بحرف ، ويخصص منه حكم ما نطقت به ، لما فيه من إعمال الأثرين جميعا ، وهو أولى من إعمال بعضها وإهمال الآخر لا سيما ، وكون التقليد من شعائر الله ثابت بالكتاب وكون التلبية من شعائره ثابت بالسنة ، فكان التقليد أولى منه بالتأثير فى الإحرام فافهم . ومن أراد البسط فليراجع الإعلاء . وأخرج البخارى فى صحيحه مختصرا ، والإسمعيلى من طريق الليث التى أخرجها البخارى مطولا « أن قيس بن سعد - وكان صاحب لواء النبى ﷺ - أراد الحج ، فرجل أحد شق رأسه ، فقام غلام له فقلد هديه ، فنظر قيس هديه وقد قلد فأهل بالحج ، ولم يرجل شقة الآخر » - زاد الطبرانى - : « وحل شق رأسه الذى رجله » قال الحافظ فى الفتح : وفى ذلك مصير من قيس إلى أن الذى يريد الإحرام إذا قلد هديه يدخل فى حكم المحرم انتهى (كتاب الجهاد) .

قوله تعالى : « فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج »

الرفث هو الجماع وهو مفسد للحج قبل الوقوف إجماعا ، ويحرم تعاطى دواعيه من غير إفساد : الأولى حمل الثلاثة على ما يختص حرمته بالحج ، فالرفث هو الجماع وقد اتفقت الأمة على أن من قبل امرأته فى إحرامه بشهوة فعليه دم . روى ذلك عن على ، وابن عباس ، وابن عمر ، والحسن ، وعطاء ، وعكرمة ، وإبراهيم ، وسعيد بن المسيب ، وسعيد بن جبير . وهو قول فقهاء الأمصار . وروى عن ابن عباس أنه التعريض بالنساء . وكذلك عن ابن الزبير ،

أسنده ابن جرير عنهم ، وصح عنه أنه كان يحدو وهو محرم يقول :

وهـن يمشين بنـا هميسا   أن يصدق الطير ننك لميسا

فقال له أبو العالية : تكلم بالرفث وأنت محرم ؟ فقال : إنما الرفث ما قيل عند النساء رواه ابن جرير . وقال طاوس : هو أن يقول للمرأة : إذا حللت أصبتك . وكـذا قال أبو العالية . وقال على بن أبى طلحة عن ابن عباس : الرفث غشيان النساء ، والقبلة ، والغمز ، وأن تعرض لها بالفحش من الكلام ، فالرفث هو الجماع . وكـذلك يحرم تعاطى دواعيه من المباشرة والتقبيل ونحو ذلك ، وكذلك التكلم به بحضرة النساء . كذا فى تفسير ابن كثير (١ : ٢٣٧) . وقد اتفقوا على فساد الحج بالجماع قبل الوقوف ، واختلفوا فى فساده بالجماع بعده ، وأجمعوا على وجوب الدم فى القبلة واللمس والغمز ونحوه بشهوة ، ولم يقل أحد بوجوب الدم فى العرابة - وهى تعريض المرأة بالجماع نطقا بلا عمل - .

الفسوق محرمات الإحرام ، وهى ستة أشياء إجماعا : والفسوق قال ابن عمر : هو ما نهى عنه المحرم ، يعنى لا تركبوا محرمات الإحرام . وهى ستة أشياء إجماعا: منها الرفث يعنى الوطى ودواعيه ، أفرده الله تعالى بالذكر لشدة أمره ، فقد علمت أن الجماع يفسد الحج إجماعا ، بخلاف غيره من المحظورات حيث يلزم بها الدم . وإذا كان الجماع بعد الوقوف بعرفة ففى إفساده الحج خلاف ، ولا خلاف فى حرمته . ومنها قتل صيد البر والإشارة إليه والدلالة عليه ، قال الله تعالى : « لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم » « وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما » . ومنها إزالة الشعر والظفر ، قال الله تعالى : « ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله » . وقتل القمل المتولد من الوسخ ملحق بالشعر . ومنها استعمال الطيب فى الثوب والبدن ، قال رسول الله ﷺ : « لا تلبسوا شيئا مسه زعفران أو ورس » متفق عليه عن ابن عمر .

هذه الأشياء عامة حرمتها للرجال والنساء ، ومنها ما اختص بالرجال وهو أمران : لبس المخيط والخفين إلا أنه من لم يجد النعلين فليلبس الخفين (وليقطعهما قطع أسفل من الكعبين) ومن لم يجد الإزار فليلبس السراويل (وليفتقها . أما قطع الخفين حتى يكونا أسفل من الكعبين فقد رواه الجماعة ، وأما فتق السراويل فهو من باب إلحاق النظير بالنظير . والأصح عند الشافعية والأكثر جواز لبس السراويل بغير فتق لمن لم يجد الإزار كقول أحمد ، واشترط الفتق أبو حنيفة ، ومحمد بن الحسن ، وإمام الحرمين ، وطائفة . وصرح الطحاوى فى الآثار بجواز لبس السراويل لمن لم يجد الإزار عند الحنفية ، ولكنهم أوجبوا عليه الفدية إذا لبسها على حالها من غير فتق) . وتغطية الرأس .

لا يغطى المحرم وجهه والجواب عن حجة من قال بجوازه: وأما تغطية الوجه فيعم الرجال والنساء عند أبى حنيفة ومالك ، وقال الشافعى وأحمد : بل يختص بالنساء . لقول ابن عمر : « إحرام الرجل فى رأسه ، وإحرام المرأة فى وجها » رواه الدارقطنى والبيهقى ، وقد روى مرفوعا ولا يصح (قلنا : يعارضه ما روى عنه بأصح الأسانيد : مالك عن نافع أن ابن عمر كان يقول ما فوق الذقن من الرأس فلا يخمره المحرم » رواه محمد فى الموطأ . ولو صح ما ذكروه مرفوعا فمعناه أن كشف الرأس آكد من كشف الوجه فى حق الرجل وليس أن كشف الوجه لا يلزمه) . ولحديث عثمان ابن عفان : « كان رسول الله ﷺ يخمر وجهه وهو محرم » رواه الدارقطنى ، وقال : الصواب أنه موقوف . وفى الموطأ عن الفرافصة : « أنه رأى عثمان بالعرج يغطى وجهه وهو محرم » (قلنا : رواه محمد فى الموطأ عن مالك ، أخبرنا عبد الله ابن أبى بكر أن عبد الله بن عامر بن ربيعة أخبره قال : « رأيت عثمان بن عفان بالعرج وهو محرم فى يوم صائف قد غطى وجهه » . وقوله : « فى يوم صائف » ظاهر فى العذر ، ولو فعل ذلك لعذر ساعة من النهار جاز ولم يلزمه شئ ، ولو غطاه يوما وليلة فعليه دم ،

ولو أقل من يوم وليلة فعليه صدقة . وموضع التفصيل كتب الفقه . فيحتمل أن يكون عثمان غطى وجهه ساعة (١) للعذر الذى ذكره فافهم) ولنا حديث ابن عباس فى قصة رجل أو قصة راحلته وهو محرم، قال عليه الصلاة والسلام : لا تخمروا رأسه ولا وجهه ، فإنه يبعث يوم القيمة ملبيا » رواه مسلم والنسائى وابن ماجه . (ولا خلاف بين العلماء فى أن النهى عن تطييب هذا الميت وعن تخمير رأسه ووجهه إنما هو لكونه مات محرما ، وإذا كان ذلك لأجل الإحرام ثبت أن المحرم لا يغطى رأسه ووجهه) .

اختلفوا فى النكاح للمحرم ، وترجيح قول الحنفية فى الباب : والسابع ما اختلفوا فى حرمتها فى الإحرام وهو عقد النكاح ، فقال مالك والشافعي وأحمد : لايجوز للمحرم أن يعقد النكاح لنفسه أو لغيره ، أو يؤكل للنكاح غيره ، وإن ارتكب لا ينعقد . لحديث عثمان رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال : « المحرم لا ينكح ، ولا ينكح ، ولا يخطب » رواه مسلم وأبو داؤد وغيرهما . وقال أبو حنيفة : يجوز وينعقد ، لحديث ابن عباس قال : « تزوج النبى ﷺ ميمونة وهو محرم وبنى بها وهو حلال ، وماتت بسرف » متفق عليه . وأجاب الجمهور بأنه اختلفت الرواية فى نكاح ميمونة ، روى مسلم في صحيحه عن يزيد بن الأصم قال : « حدثتنى ميمونة بنت الحارث أن رسول الله ﷺ تزوجها وهو حلال .

(١) وأما ما ذكره السرخسى في المبسوط أن رسول الله رخص لعثمان حين اشتكت عينه فى حال الإحرام أن يغطى وجهه انتهى فلم أره مسندا، ولا أدرى من خرجه من المحدثين . ولو ثبت فواقعة الموطا إنما هى بعد النبى ﷺ فإن الفرافصة وعبد الله بن عامر كلاهما تابعيان قد رأيا عثمان يغطى وجهه وهو محرم ، ولم يثبت أنه كان يشتكى عينيه إذ ذاك فافهم . فقد اغتر بعض أصحابنا بتأويل السرخسى وحمل أثر الموطأين على ذلك وهذا لاتليق بشأن المحدث وإنما هو من ديدن الفقهاء .

قال : وكانت خالتي وخالة ابن عباس » . قالوا : وحديث ميمونة نفسها أرجح فإنها كانت أعرف بحالها من ابن عباس . ولو تعارضت الرواية فى نكاح ميمونة بقى حديث عثمان سالما عن المعارضة ، على أن حديث عثمان قولى وقصة ميمونة فعل منه عليه السلام يحتمل التخصيص به ﷺ ، وكان للنبى ﷺ فى باب النكاح خصوصيات لم تكن لغيره . وقال ابن عباس : الفسوق هو المعاصى كلها ، والظاهر هو الأول فإن ذلك لا يختص بالحج انتهى من المظهرى (٢ : ٥٦) .

قلت : وظاهره ترجيح قول الجمهور فى حظر نكاح المحرم ، والحق أن قول أبى حنيفة أقوى ما يكون فى الباب رواية ودراية . أما الأول فلأن حديث ابن عباس متفق عليه وله شواهد كثيرة ، ففى الاستذكار : قال أبو عبيدة معمر بن المثنى : « تزوجها النبى ﷺ وهو محرم » وجعلها أمرها إلى العباس مشهور ، ذكره موسى بن عقبة وابن اسحق ،ورواه الأثرم عن أبى عبيدة . وفى الاستيعاب : عن شرحبيل بن سعد قال : « لقى العباس رسول الله ﷺ حين اعتمر عمرة العقبة (١) فقال : يا رسول الله ، تأيمت ميمونة هل لك أن تتزوجها ؟ فتزوجها رسول الله ﷺ وهو محرم . فلما أن قدم مكة أقام ثلثا » الحديث . وفى آخره : « فخرج فبنى بها بسرف » . فلما جعلت أمرها إلى غيرها يحتمل أن يخفى عليها الوقت الذى عقد فيه العباس فلم تعلم به إلا فى الوقت الذى بنى بها فيه ، وعلم ابن عباس لمكانته من أبيه ومن النبى ﷺ أنه كان قبل ذلك ، فالرجوع إليه أولى . كيف وقد تأيد برواية أبى هريرة وعائشة ؟ فحديث عائشة أخرجه البيهقى وابن حبان فى صحيحه عن ابن أبى مليكة عنها قالت : « تزوج النبى ﷺ وهو محرم » . وروى من وجه آخر من حديث أبى عوانة عن مغيرة عن أبى الضحى عن مسروق عنها . وهو محفوظ لا يضره وقف جرير بن عبد الحميد إياه على مسروق مرسلا ، فإن أبا عوانة أجل من جرير وأوثق ،

---

(١) أى عمرة القضاء .

وقد زاد في الإسناد ، وزيادة الثقة مقبولة . قال : فإن الطحاوى روى عن عائشة ما يوافق ابن عباس ، روى ذلك عنها من لا يطعن أحد فيه - ثم ذكر هذا السند وقال - : كل من هؤلاء أئمة يحتج بهم . وقال في مشكل الحديث : لم يختلف فى ذلك عن عائشة .

وحديث أبى هريرة رواه الطحاوى فى مشكله : ثنا سليمان بن شعيب الكيسانى ثنا خالد بن عبد الرحمن الخراسانى ثنا كامل أبو العلاء عن أبى صالح عن أبى هريرة « تزوج رسول الله ﷺ وهو محرم » . قال الطحاوى : وهذا مما لا نعلم أيضا عن أبى هريرة فيه خلافا انتهى . والكيسانى وثقه السمعانى . وخالد وثقوه ، كذا فى التهذيب للمزى . وكامل وثقه ابن معين والعجلى ، وذكره ابن شاهين فى الثقات ، وأخرج له الحاكم فى المستدرك . وقال الطحاوى أيضا : حدثنا روح بن الفرج ثنا أحمد بن صالح ثنا ابن أبى فديك ثنى عبد الله بن محمد بن أبى بكر سألت أنس بن مالك عن نكاح المحرم فقال : « وما بأس به ، هل هو إلا كالبيع ؟ » وروح وثقه الخطيب وأخرج له صاحب المستدرك . وإجازة نكاح المحرم يروى عن عبد الرحمن بن القاسم بن محمد بن أبى بكر ، وعن أبيه ، وعن جده . وقال ابن حزم : أجازه طائفة ، وصح ذلك عن ابن عباس ، وروى عن ابن مسعود ، ومعاذ ، وبه قال عطاء ، والقاسم بن محمد ، وعكرمة ، والنخعى ، وأبو حنيفة ، وسفيان انتهى (قلت : والخصوصيات لا تثبت إلا بدليل) .

وأما ما رواه البيهقى من طريق مطر عن ربيعة عن سليمان بن يسار عن أبى رافع قال : « تزوج رسول الله ﷺ ميمونة حلالا ، وبنى بها حلالا ، وكنت أنا الرسول بينهما » فقال أبو عمر فى التمهيد : إن رواية مطر غلط ، وإنه لا يمكن سماع سليمان من مطر انتهى . ومطر تكلم فيه يسيرا . وقد روى هذا الحديث عن ربيعة من هو أجل من مطر بلا شك - وهو مالك - فجعله عن سليمان

مرسلا ، وقال الترمذى : ورواه ايضا سليمان بن بلال عن ربيعة مرسلا .

وأما ما رواه البيهقى من طريق عبد القدوس عن الأوزاعى عن عطاء عن ابن عباس « تزوج عليه السلام ميمونة وهو محرم فقال سعيد : وهل ابن عباس وإن كانت خالته ، ما تزوجها إلا بعد ما أحل » فيعارضه ما رواه البيهقى فى كتاب الحج وعزاه إلى مسلم عن عمرو بن دينار : « قلت لابن شهاب : أخبرنى أبو الشعثاء عن ابن عباس أن النبى ﷺ نكح وهو محرم . فقال ابن شهاب : أخبرنى يزيد بن الأصم أنه عليه السلام نكح ميمونة وهو حلال ، وهى خالته . قال : فقلت لابن شهاب : أتجعل أعرابيا بوالا على عقبيه إلى ابن عباس ؟ وهى خالة ابن عباس أيضا » . وهذا الكلام الذى قاله عمرو بن دينار لابن شهاب ذكره أيضا عبد الرزاق فى مصنفه ، وقال : قال لى الثورى : لا تلتفت إلى قول أهل المدينة فى ذلك (وسفيان هو سفيان ! وأما قول البيهقى : ويزيد بن الأصم لم يقله عن نفسه إنما حدث به عن ميمونة بنت الحارث ففيه أن ميمونة لم تقل له إلا أنه ﷺ نكحها وهو حلال ، ولم تذكر له البناء بها ، فيحتمل أنها أرادت بالنكاح البناء وحمله يزيد على العقد ، ولا يبعد مثل ذلك من أعرابى مثله) .

وأما الثانى فلأن حديث عثمان محمول على الوطئ ودواعيه ، أو الكراهة لكونه سببا للوقوع فى الرفث لا أن عقده لنفسه أو لغيره بأمره ممتنع ، ولهذا قرنه بالخطبة ، ولا خلاف فى جوازها وإن كانت مكروهة ، فكذا النكاح والإنكاح . انتهى ملخصا من الجوهر النقى (٢ : ١٣ - ٩٥) . وقد اتفق العلماء على أن الرفث الفحش من القول إذا روجع به النساء ، وأما إذا ذكره الرجل للرجال من دون النساء فليس من الرفث المنهى عنه فيبعد كل البعد أن يمنع المحرم من التلفظ بالنكاح أو بقبوله وهى كلمة واحدة ، ويباح له الاسترسال على القول بذكر كله ، هذه بديعة فافهم .

تفسير الجدال فى الحج : وأما الجدال فى الحج فإن قريشا كانت تقف عند

المشعر الحرام بالمزدلفه ، وكانت العرب وغيرهم يقفون بعرفة ، وكانوا يتجادلون : يقول هؤلاء : نحن أصوب ، ويقول هؤلاء : نحن أصوب . وقال ابن وهب : عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم : كانوا يقفون مواقف مختلفة يتجادلون ، كلهم يدعى أن موقفه موقف إبراهيم ، فقطعه الله حين أعلم نبيه المناسك . (وقال مجاهد : لا نزاع فى وقت الحج أنه ذوالحجة فأبطل النسيئ ، يؤيده قول النبي ﷺ : «ألا إن الزمان قد استدار كهيئة يوم خلق السموات والأرض » الحديث متفق عليه من حديث أبى بكر) . وقال حماد بن سلمة عن جبير بن حبيب عن القاسم بن محمد أنه قال : الجدال فى الحج أن يقول بعضهم : الحج غدا . ويقول بعضهم : الحج اليوم . وقد اختار ابن جرير مضمون هذه الأقوال كلها ، وهو قطع التنازع فى مناسك الحج قاله ابن كثير (١ : ٢٣٨) .

قلت : يؤيده ما قاله القاسم بن محمد ما رواه أبو هريرة أن النبي ﷺ قال : « الصوم يوم تصومون ، والفطر يوم تفطرون ، والأضحى يوم تضحون » رواه الترمذى ، واستغرب به ، وصححه . وزاد فيه الشافعى عن ابن جريج عن عطاء مرسلا قال : وأراه قال : « وعرفة يوم تعرفون » . وفسر بعض أهل العلم هذا الحديث فقال : إنما معنى هذا الصوم والفطر (أى والحج) مع الجماعة وعظم الناس ، قاله الترمذى (١ : ٨٨) .

حكم الاشتباه فى يوم عرفة : وهو أصل عظيم فى باب الاشتباه فى يوم عرفة ، فلو اشتبه هلال ذى الحجة فوقفوا يوما بعد إكمال ذى القعدة ثلاثين على ظن أنه يوم عرفة ، ثم تبين بشهادة قوم أن ذلك اليوم كان يوم النحر لا تقبل شهادتهم ، ويجزئهم وقوفهم استحسانا ، حتى الشهود للحرج الشديد . كذا فى البدائع وغيرها ، والمسئلة مفصلة فى الإعلاء (١٠ : ٨٤) .

قوله تعالى : «وتزودوا فإن خير الزاد التقوى»

أخرج البخارى ، وأبو داوٗد ، والنسائى ، وابن المنذر ، وابن حبان ،

والبيهقي عن ابن عباس رضى الله عنهما قال « كان أهل اليمن يحجون ولا يتزودون ويقولون : نحن المتوكلون ، ثم يقدمون فيسألون الناس ، فنزلت » . فالتزود بمعناه الحقيق . وهو اتخاذ الطعام للسفر ، والتقوى بالمعنى للغوى وهو الاتقاء من السؤال . كذا فى الروح (٢ : ٧٤) .

من شرط استطاعة الحج الزاد والراحلة : وهو يدل على أن من شرط استطاعة الحج الزاد والراحلة ؛ لأنه خاطب به من خاطبه بالحج . وعلى هذا المعنى قال النبي ﷺ حين سئل عن الاستطاعة : « هى الزاد والراحلة » قاله الجصاص (١ : ٣٠٩)

الجواب عن إيراد الجصاص على الصوفية : وأما قوله : وهذا يدل على بطلان مذهب المتصوفة الذين يتسمون بالمتوكلة فى تركهم التزود والسعى فى المعاش انتهى فرد عليه . فإنما كان يدل على بطلانه لوكان يسئلون الناس ، وإما إذا كانوا لا يسئلون أحدا شيئا فلا دلالة للآية على بطلان مذهبهم . فقد عرفت أن الآية قد نزلت فى الذين كانوا يقولون : نحن المتوكلون ، ثم يسئلون الناس ؛ والصوفية أبعد الناس من السؤال ، وأصدقهم فى الأقوال والأعمال ، وأكملهم في الشؤن والأحوال . وإنما تركوا التزود فى الحج لمعرفتهم بوفودهم على ملك عظيم :

وإن الزاد أقبح كل شيئ   إذا كان الوفود على الكريم

وتركوا السعى فى المعاش لا عتمادهم على ربهم ، وقد قال : « ومن يتوكل على الله فهو حسبه » وقال : « وفى السماء رزقكم وماتوعدون ، فورب السماء والأرض إنه لحق مثل ما أنتم تنطقون » وقال : « يا أيها الناس اذكروا نعمة الله عليكم هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض » وقال النبي ﷺ : « لو أنكم تتوكلون على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصا وتروح بطانا » رواه الترمذى وابن ماجه عن عمر بن الخطاب (مشكوة ص - ٣٨٥) .

وبالجملة ترك التزود والسعى فى المعاش إنما يكره إذا كان مآله إلى السوال ؛ وإما إذا كان مآله إلى اليأس عما فى أيدى الناس من الأموال ، وصدق الاعتماد على الرب المتعال فهو من سنن المرسلين ، وشعائر عباد الله المخلصين . ولعل الجصاص لم ير إلا المتصوفة المنتحلين ، ولم يلق الصوفية الكاملين المتقين .

قوله تعالى : « ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم »

لما أمر بالتزود للحج ونهى عن مسئلة ما فى أيدى الناس أرشدهم إلى ما هو أفضل من السوال ، وهو التجارة فى مواسم الحج . فهو نظير ما روى أبو داود وغيره عن أنس « أن رجلا من الأنصار أتى النبى ﷺ يسأله فقال : أما فى بيتك شئ ؟ قال : بلى ، حلس نلبس بعضه ونبسط بعضه ، وقعب نشرب فيه من الماء . قال : إيتنى بهما ، فأتاه بهما ، فأخذهما رسول الله ﷺ بيده وقال : من يشترى هذين ؟ قال رجل : أنا آخذهما بدرهم ، قال : من يزيد على درهم ؟ - مرتين أو ثلاثا - قال رجل : أنا آخذهما بدرهمين ، فأعطاهما إياه . فأخذ الدرهمين فأعطاهما الأنصارى وقال : اشتر بأحدهما طعاما فانبذه إلى أهلك ، واشتر بالآخر قدوما فائتنى به . فأتاه به فشد فيه رسول الله ﷺ عودا بيده ثم قال : اذهب فاحتطب وبع ، ولا رأيتك خمسة عشر يوما فذهب الرجل يحتطب ويبيع ، وقد أصاب عشرة دراهم فاشترى ببعضها طعاما ، فقال رسول الله ﷺ : هذا خير لك من أن تجئ المسئلة نكتة فى وجهك يوم القيامة » الحديث (مشكوة ص - ١٣٥) .

حكم التجارة فى الحج : أخرج البخارى عن ابن عباس قال : كانت عكاظ ، ومجنة ، وذوالمجاز أسواقا فى الجاهلية (تقام فى مواسم الحج) فتأثموا أن يتجروا فى الموسم ، فنزلت : « ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم » فى مواسم الحج . وفى رواية : فلما جاء الإسلام تأثموا أن يتجروا ، فسألوا رسول الله ﷺ عن ذلك ، فأنزل الله هذه الآية . وروى أبو داود وغيره من

حديث يزيد بن أبي زياد عن مجاهد عن ابن عباس قال : كانوا يتقون البيوع والتجارة فى الموسم والحج يقولون : أيام ذكر . فأنزل الله «ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم» . وقال على بن أبي طلحة عن ابن عباس فى هذه الآية : «لا حرج عليكم فى البيع والشراء قبل الحج ، وبعده» . وقال ابن جرير : حدثنا الحسن بن عرفة حدثنا شبابة بن سوار ثنا شعبة عن أبي أميمة قال : سمعت ابن عمر سئل عن الرجل يحج ومعه تجارة ، فقرأ ابن عمر : ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم» . وهذا موقوف ، وهو قوى جيد . وقد روى مرفوعا قال أحمد : حدثنا أسباط حدثنا الحسن بن عمر والعقيمى عن أبي أمامة التيمى قال : «قلت لابن عمر : إنا نكرى فهل لنا من حج ؟ قال : أليس تطوفون ، وتأتون بالمعرف ، وترمون الجمار ، وتحلقون رؤسكم ؟ قال : قلنا : بلى ! فقال ابن عمر : جاء رجل إلى النبي ﷺ فسأله عن الذى سألتنى فلم يجبه حتى نزل عليه جبرئيل بهذه الآية «ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم» فدعاه النبي ﷺ فقال : أنتم حجاج» وقال ابن جرير : حدثنى أحمد بن اسحق ثنا أبو أحمد ثنا غندر عن عبد الرحمن بن المهاجر عن أبي صالح مولى عمر قال : قلت : «يا أمير المؤمنين ؛ كنتم تتجرون فى الحج : قال : وهل كانت معايشهم إلا فى الحج ؟» انتهى من تفسير ابن كثير (١ : ٢٤١) .

قال الجصاص : وروى سعيد بن جبير عن ابن عباس قال : أتانى رجل فقال : إنى آجرت نفسى من قوم على أن أخدمهم يحجون بى ، فهل لى من حج ؟ فقال ابن عباس : هذا من الذين قال الله تعالى : «لهم نصيب مما كسبوا» . وروى نحو ذلك عن جماعة من التابعين منهم الحسن ، وعطاء ، ومجاهد ، وقتادة . ولا نعلم أحدا روى عنه خلاف ذلك إلا شيئا رواه سفيان الثورى عن عبد الكريم عن سعيد بن جبير قال : «سأله رجل أعرابى فقال : إنى أكرى إبلى وأنا أريد الحج ، أفيجزينى ؟ قال : لا ، ولا كرامة» . وهذا قول شاذ خلاف

ما عليه الجمهور ، وخلاف ظاهر الكتاب فى قوله : « ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم » . فهذا فى شأن الحاج ، لأن أول الخطاب فيهم . وسائر ظواهر الآى المبيحة لذلك دالة على مثل ما دلت عليه هذه الآية ، نحو قوله : « ليشهدوا منافع لهم » ولم يخصص شيئا من المنافع ، فهو عام في جميعها من منافع الدنيا والآخرة . وجميع ذلك يدل على أن الجميع لا يمنع التجارة . وعلى هذا أمر الناس من عصر النبي ﷺ إلى يومنا هذا فى مواسم منى ومكة فى أيام الحج . والله أعلم . انتهى ملخصا (١ : ٣١٠) .

تأويل قول سعيد بن جبير فى النهى عن التجارة فى الحج : قلت : لعل سعيد بن جبير لم يرد نفى صحة الحج ، وإنما أراد نفى الإجزاء الكامل للقبول عند الله ، فإن جمالين غالبهم إنما يريد الكراء أولا وبالذات والحج ثانيا وبالتبع وهو ينافى الإخلاص لله تعالى به ، وما أمروا إلا ليعبدو الله مخلصين له الدين .

تضعيف مذهب أبي مسلم فى المنع من التجارة فى الحج : وذهب أبو مسلم إلى المنع من التجارة فى الحج ، وحمل الآية على ما بعد الحج وقال : المراد واتقون فى كل أفعال الحج ثم بعد ذلك ليس عليكم جناح إلخ كقوله تعالى : « فإذا قضيت الصلوة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله » وزيف بأن محل الاشتباه هو التجارة في الحج ، وأما بعد الفراغ فنفى الجناح معلوم . وقياس الحج على الصلوة فاسد فإن الصلوة أعمالها متصلة فلا يحل فى أثنائها التشاغل بغيرها ، وأعمال الحج متفرقة تحتمل التجارة فى أثنائها . وأيضا الآثار لا تساعد ما قاله (وقد ذكرناها قبل فلتراجع) . وأيضا الفاء فى قوله تعالى : « فإذا أفضتم من من عرفات » ظاهرة فى أن هذه الإفاضة حصلت عقيب إبتغاء الفضل ، وذلك[١] مؤذن بأن المراد وقوع التجارة فى زمان الحج .

إذا كان الداعى إلى الحج هو التجارة أضر ذلك بالحج : نعم ! قال بعضهم : إذا كان الداعى للخروج إلى الحج هو التجارة (أو الإكراء كما هو حال

اكثر الجاهلين) أو كانت جزأ العلة أضر ذلك بالحج (وهو محمل قول سعيد بن جبير : لا ، ولا كرامة) لأنه ينافى الإخلاص لله تعالى به ، وليس بالبعيد انتهى من الروح (٢ : ٧٥) . قلت : يؤيده الحديث المشهور « إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ مانوى ، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ماهاجر إليه » والله تعالى أعلم .

قوله تعالى : « فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم »

الإفاضة دفع بكثرة ، وعرفات جمع عرفة جمعت بما حولها وسميت بها ، وقيل : اسم فى لفظ الجمع فلا تجمع ، قال الفراء : ولا واحد له . بصحة ، وقول الناس : نزلنا عرفة شبيه بمولد وليس بعربى محض . واعترض عليه بخبر « الحج عرفة » وأجيب بأن عرفة فيه اسم لليوم التاسع من ذى الحجة ، كما صرح به الراغب والبغوى والكرمانى ، والذى أنكره (الفراء) استعماله فى المكان فالاعتراض ناشئ من عدم فهم المراد . انتهى من الروح (٢ : ٧٥) . والمشعر الحرام هو ما بين جبلى المزدلفة من مأزمى عرفة إلى محسر ، وليس المأزمان ولا المحسر من المشعر . وعرفة كلها موقف إلا بطن عرنة ، ومزدلفة كلها موقف إلا وادى محسر بالإجماع لقوله ﷺ : « عرفة كلها موقف وارتفعوا من بطن عرنة ، والمزدلفة كلها موقف وارتفعوا من بطن محسر » رواه الطبرانى ، والطحاوى ، والحاكم من حديث ابن عباس مرفوعا وقال : صحيح على شرط مسلم . وفى الباب عن جابر ، وجبير بن مطعم ، وأبى هريرة ، وأبى رافع . وفى أسانيدها مقال . ورواه مالك فى الموطأ بلاغا .

الوقوف بمزدلفة واجب وليس بركن : ثم بعد ما أجمعوا على أن الوقوف بمزدلفة ليس بركن اختلفوا فى أنه واجب يجب بفواته الدم أو سنة ؟ فقال الشافعى

رحمه الله: سنة ، وقال الجمهور: واجب : ثم اختلف القائلون بالوجوب فى القدر الواجب منه فقال أبو حنيفة : الوقوف بمزدلفة بعد طلوع الفجر من يوم النحر واجب (والمبيت بها سنة مؤكدة لا يجب الدم بفواته) . وقال مالك : المبيت بمزدلفة ليلة النحر ولو ساعة واجب . وقال أحمد : المبيت بها إلى نصف الليل واجب . وهذه الآية حجة للقائلين بالوجوب على الشافعى ، فإن قوله تعالى : « فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام » يدل بعبارته على وجوب الوقوف بالمزدلفة ، وبإشارته على وجوب الوقوف بعرفات ؛ فإن سوق الكلام للأمر بالذكر عند المشعر الحرام ، والإفاضة من عرفات شرط له ، فهذا أولى بالوجوب .

فإن قيل : الذكر غير واجب إجماعا ، فالأمر بالذكر إنما هو للاستحباب ، فكيف يحتج به للخلافية وهو وجوب الوقوف بمزدلفة ؟ قلنا : الذكر عبارة عن طرد الغفلة ، وذلك كما يحصل باللسان يحصل بالعمل أيضا ، قال صاحب الحصن : « كل مطيع لله ذاكر » . فالوقوف بنية العبادة ذكر لا محالة ، وهو المأمور به ، فهو واجب . ثم التلبية وصلوة العشائين والفجر لازم للوقوف وكل ذلك ذكر ، فيمكن أن يطلق اللازم ويراد به الملزوم .

ويؤيد مذهبنا من السنة حديث عروة بن مضرس الطائى قال : قال رسول الله ﷺ : « من شهد صلوتنا هذه - يعنى الفجر يوم النحر بمزدلفة - ، ووقف معنا حتى ندفع وقد وقف بعرفة (١) قبل ذلك ليلا أو نهارا فقد تم حجه ، وقضى تفثه » رواه اصحاب السنن الأربعة ، وقال الترمذى : هذا حديث حسن صحيح ، وابن حبان ، والحاكم وقال : صحيح على شرط كافة أهل الحديث . علق رسول الله ﷺ تمام الحج به فهو دليل الوجوب ، وهو حجة

---

(١) فيه إطلاق عرفة على المكان ، فمن زعم أن إطلاقه على المكان مولد فهو مولد .

لأبي حنيفة في قوله : الواجب الوقوف بعد الصبح .

دليل كون الوقوف بمزدلفة بعد الصبح : وأيضا في هذه الآية احتجاج لأبي حنيفة على وجوب الوقوف بعد الصبح ، لأن الوقوف بمزدلفة مرتب على الوقوف بعرفات بمقتضى هذه الآية ، والإجماع قد انعقد على أن وقت الوقوف بعرفات إلى آخر الليل . فمن وقف بعرفة إلى آخر ليلة النحر ولو ساعة فقد أدرك الحج ، فحينئذ لابد أن يكون وقت الوقوف بجمع بعد الصبح .

الجواب عن حجة مالك في إيجاب المبيت بمزدلفة : وأما ما احتج به مالك من حديث عبد الرحمن بن يعمر الديلي قال : رأيت رسول الله ﷺ واقفا بعرفات ، فأقبل ناس من أهل نجد فسألوه عن الحج فقال : « الحج يوم عرفة ، ومن أدرك جمعا قبل صلوة الصبح فقد أدرك الحج » الحديث رواه الطحاوى . وظاهره وجوب المبيت بمزدلفة قبل الصبح . فإن أصحاب السنن والحاكم والدارقطني والبيهقي رووه كلهم بلفظ : « الحج عرفة ، من جاء عرفة قبل صلوة الصبح من ليلة جمع فقد تم حجه » فالحديث هذا (١) ولعله انقلب على بعض الرواة فقال : « من أدرك جمعا قبل صلوة الصبح » وإنما هو « من أدرك عرفة قبل صلوة الصبح بجمع » . وهذا اللفظ لا يدل على الوقوف بمزدلفة أصلا .

---

(١) ثم راجعت أحكام القرآن للجصاص فوجدته قد سبقني إلى ذلك حيث قال : وأما حديث عبد الرحمن بن يعمر الديلي فإنه قد روى هذا الحديث محمد بن كثير عن سفيان عن بكير بن عطاء عن عبد الرحمن بن يعمر عن النبي ﷺ وقال فيه : « من وقف بعرفة قبل أن يطلع الفجر فقد تم حجه » فعلمنا أن المراد بذلك الوقوف بعرفة في شرط إدراك الحج ، وأن رواية من روى « من أدرك جمعا قبل الصبح » وهم . وكيف لا يكون وهما وقد نقلت الأمة عن النبي ﷺ وقوفه بها بعد طلوع الفجر ، ولم يرو عنه أنه أمر أحدا بالوقوف بها ليلا؟ ومع ذلك فقد عارضته الأخبار الصحيحة وسائر أخبار عبد الرحمن بن يعمر انتهى (١ : ٣١٤) فلله الحمد على الموافقة .

والحجة لأحمد على وجوب المبيت بمزدلفة أنه ﷺ بات بمزدلفة ووقف بعد صلوة الصبح وقال : « خذوا عني مناسككم » فكان مقتضى ذلك أن يكون المبيت والوقوف بعد الصبح كلاهما واجبين . لكن لما رخص رسول الله ﷺ لضعفة أهله فى الرواح من مزدلفة إلى منى من آخر الليل ظهر أن الوقوف بعد الصبح غير واجب . روى الشيخان عن ابن عباس « أنا ممن قدم رسول الله ﷺ فى ضعفة أهله » وفى الصحيحين عن أسماء بنت أبى بكر : « إن النبى ﷺ أذن للظعن يعنى فى الرواح إلى منى من الليل بعد غروب القمر » (يوهم أن قوله : « بعد غروب القمر » متعلق بإذن النبى ﷺ وهو مرفوع ، وليس كذلك وإنما المرفوع منه قولها « إن رسول الله ﷺ أذن للظعن » ، وارتحلت أسماء بعد مغيب القمر فكان ذلك من فعلها ؛ ولا دلالة فيه على عدم جواز الدفع قبل مغيب القمر ، ولو دل لدل على عدم جواز الدفع قبل الثلث الأخير من الليل ، فإن القمر يغيب فى هذه الليلة عند أوائل الثلث الأخير ، فمن أين لأحمد التقييد بنصف الليل ؟ و) قلنا : الرخصة للضعفاء لا ينفى الوجوب عن الأقوياء ، كذا فى المظهرى (٢ : ٥٨) .

فإن قيل : مقتضي هذه الآية وجوب الوقوف بعرفة وكذا وجوب الوقوف بمزدلفة ، فليكونا سواء وليس الوقوف بمزدلفة ركنا فيما تقولون : إن الوقوف بعرفة ركن ؟

الفرق بين الوقوف بعرفة وبمزدلفة : قلنا : مطلق الأمر للوجوب دون الركنية ، والركنية إنما تثبت بدليل زائد ؛ وقد وجد فى الوقوف بعرفة ولم يوجد فى الوقوف بمزدلفة ، فقد رأينا أنه لم يرخص لأحد فى ترك الوقوف بعرفة لعذر ولا علة ، بخلاف الوقوف بمزدلفة فقد رخص فى تركه لعذر ، وقد انعقد الإجماع على فوات الحج بفوات عرفة دون المزدلفة ، وسند الإجماع قوله ﷺ : « الحج عرفة » . وحديث الآحاد يصلح سندا للإجماع كما تقرر فى الأصول . وقال

الجصاص : لم يختلف أهل العلم أن المشعر الحرام هو المزدلفة ، وتسمى جمعا ، فمن الناس من يقول : إن هـذا الذكر (المذكور فى قوله : « فاذكروا الله عند المشعر الحرام ») هو صلاة المغرب والعشاء اللتين يجمع بينهما بالمزدلفة ، والذكر الثانى فى قوله : « واذكروه كما هداكم » هو الذكر المفعول عند الوقوف بالمزدلفة غداة جمع ، فيكون الذكرالأول غير الثانى ، والصلاة تسمى ذكرا .

يجب تأخير صلوة المغرب إلى أن تجمع مع العشاء بمزدلفة : فعلى هذا قد اقتضت الآية تأخير صلوة المغرب إلى أن تجمع مع العشاء بالمزدلفة . وروى أسامة بن زيد - وكان رديف النبي ﷺ من عرفات إلى المزدلفة - أنه قال للنبى ﷺ فى طريق المزدلفة : الصلوة ، فقال : الصلوة أمامك . فلما أتى المزدلفة صلاها مع العشاء الآخرة (وعن ابن مسعود أنه قال : «هما صلاتان تحولان عن وقتهما ، صلوة المغرب بعد ما يأتى الناس المزدلفة» الحديث رواه البخارى وغيره . وقال جابر : «لا صلوة إلا بجمع» رواه ابن المنذر بإسناد صحيح كما فى الإعلاء) . والأخبار عن النبي ﷺ متواترة فى جمعه بين المغرب والعشاء بالمزدلفة . وقد اختلف فيمن صلى المغرب قبل أن يأتى المزدلفة فقال أبو حنيفة ومحمد : لا تجزيه ، وقال أبو يوسف : تجزيه . وظاهر قوله تعالى : « فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام » ، إذا كان المراد به الصلوة يمنع جوازها قبله ، وكذلك قوله ﷺ : « الصلوة أمامك » . وحمله على ذلك أولى من حمله على الذكر فى حال الوقوف ، كيلا يلزم التكرار فى قوله : « واذكروه كما هداكم » . وأيضا فإن قوله : « فاذكروا الله عند المشعر الحرام » هو أمر يقتضى الإيجاب ، والذكر المفعول بجمع ليس بواجب عند الجميع ، ومتى حمل على فعل صلوة المغرب بجمع كان محمولا على مقتضاه من الوجوب ، فوجب حمله عليه . (فإن قيل : فيكون الأمر فى قوله: « واذكروه كما هداكم » غير محمول على مقتضاه من الوجوب . قلنا : هو محمول على الوجوب أيضا بذكر اللازم وإرادة الملزوم كما مر ،

ولا يبعد حمله على صلوة الفجر بجمع بغلس مع الإمام ثم الوقوف بعدها . فإن فعل صلوة الفجر بمزدلفة وإن لم يكن من الأركان فهو من لوازم الوقوف بها ، كما ذكرناه والله تعالى أعلم) انتهى ملخصا (١ : ٣١٣) .

وقال ابن العربي في الأحكام له : قال قوم : قوله تعالى : « فاذكروا الله عند المشعر الحرام » إشارة إلى الصلاة به دون أن تفعل في الطريق ، فإن الوقت أخذه بعرفة وتمادى عليه الوجوب في الطريق ، فكان من حقه أن يصلى ، ولذلك قال أسامة : الصلاة يا رسول الله ، فقال له النبي ﷺ : الصلاة أمامك . حتى نزل المزدلفة فجمع بين الصلاتين فيها . أخرجه الأئمة .

من صلى المغرب في وقتها قبل المزدلفة لم تجز : حتى قال علماؤنا وأبو حنيفة : إن صلاها قبل ذلك لم تجز ، لقول النبي ﷺ : « الصلوة أمامك » فجعله لها حدا . قال: وقال علماؤنا : ليس المبيت بالمزدلفة ركنا للحج ، وقال الشعبي والنخعي : هو ركن : لقوله تعالى : « فاذكروا الله عند المشعر الحرام » . وهذا لا يصح لوجهين : أحدهما أنه ليس فيه ذكر المبيت (ولا الوقوف) وإنما فيه مجرد الذكر . الثاني أن النبي ﷺ بين لعروة بن مضرس في الحديث المتقدم إجزاء الحج مع الوقوف بعرفة دون المبيت بالمزدلفة انتهى (١ : ٥٨) .

أجمع الفقهاء على أن الوقوف بجمع ليس من الأركان : قلت : قد أجمع فقهاء الأمصار إلى خلاف قول الشعبي والنخعي وقالوا : إن الوقوف بالمزدلفة ليس من أركان الحج ؛ وإنما هو من المناسك ، ومن لم يقف بها فقد ضيع نسكا وعليه دم . نعم ! ذهب ابن بنت الشافعي وابن خزيمة إلى أن الوقوف بها ركن لا يتم الحج إلا به ، وأشار ابن المنذر إلى ترجيحه ، ذكره الحافظ في الفتح (٣ : ٤٢٢) . وهم محجوجون بإجماع من قبلهم من الفقهاء على أنه ليس بركن ، والله تعالى أعلم . ومن عزى إلى الشافعي القول بركنيته فقد وهم ، فقد صرح النووي بأن الصحيح من مذهب الشافعي أنه واجب في تركه دم فافهم .

وقال ابن رشد : فقهاء الإمصار يرون أنه ليس من فروض الحج : وأنه من فاته الوقوف بمزدلفة والمبيت بها فعليه دم انتهى .

قوله تعالى : « ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله » الآية

تحقيق معنى لفظة ثم فى قوله : « ثم أفيضوا » وأن المراد به الإفاضة من عرفات : أخرج البخارى ومسلم عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت : كانت قريش ومن دان دينها يقفون بالمزدلفة وكانوا يسمون الحمس وكانت سائر العرب يقفون بعرفات ، فلما جاء الإسلام أمر الله تعالى نبيه ﷺ أن يأتى عرفات ، ثم يقف بها ، ثم يفيض منها . فذلك قوله سبحانه : « ثم أفيضوا » الآية . وروى الأئمة عن جابر فى قصة الحج : « فسار رسول الله ﷺ أى من منى ولا تشك قريش إلا أنه واقف عند المشعر الحرام كما كانت قريش تصنع فى الجاهلية ، فأجاز رسول الله ﷺ حتى أتى عرفة فوجد القبة ضربت بنمرة ، فنزل بها » وذكر الحديث . وهكذا روى عن ابن عباس ، وعطاء ، والحسن ، ومجاهد ، وقتادة ، والسدى أن المراد الإفاضة من عرفات . وحكى عن الضحاك أن المراد به الإفاضة من المزدلفة . وإنما صار إلى ذلك لأنه رأى الله تعالى ذكر هذه الإفاضة بعد ذكره الوقوف بالمشعر الحرام، والإفاضة التى بعد الوقوف بالمشعر الحرام هى الإفاضة إلى منى والتأويل الأول هو الصحيح ؛ لاتفاق السلف عليه . (ولأنه لو كان كما قاله لم يكن لقوله : « من حيث أفاض الناس » معنى وكان الأولى أن يقال : ثم أفيضوا منه) . والضحاك لا يزاحم به هؤلاء ، فهو قول شاذ (لا يلتفت إليه) وإنما ذكر الناس هاهنا وأمر قريشا بالإفاضة من حيث أفاض الناس لأنهم كانوا أعظم الناس ، وكانت قريش ومن دان دينها قليلة بالاضافة إليهم . قاله الجصاص (١ : ٣١٠) .

والعجب من صاحب الروح حيث قال : وإذا أريد بالمفاض منه المزدلفة وبالمفاض إليه منى كما قال الجبائى (تبعا للضحاك) بقيت كلمة ثم على ظاهرها

انتهى (٢ : ٧٧) . ولم ير أنه يفضى إلى إلغاء قوله : « من حيث أفاض الناس » . ولفظة ثم وإن كانت تقتضى التراخى فى الأصل ولكن التراخى كما يكون باعتبار الزمان قد يكون باعتبار علو الرتبة ، كقوله : « ثم كان من الذين آمنوا » وقوله : « ثم الله شهيد على ما يفعلون » وقوله : « ثم آتينا موسى الكتاب تماما على الذى أحسن » فى نظائر كثيرة . فإذا كان ذلك سائغا فى اللغة ثم روى عن السلف ما ذكرنا لم يجز العدول عنه إلى غيره ، فكذلك أتى ههنا بثم إيذانا بالتفاوت بين الإفاضتين فى الرتبة بأن إحداهما صواب والأخرى خطأ . والمعنى : فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام ، ثم يا معشر من حل بالمشعر الحرام ، أفيضوا من حيث أفاض الناس . وأخر الله تعالى الخطاب إلى المشعر الحرام ليعم من وقف بعرفة ومن لم يقف حتى يمتثله مع من وقف . هـذا هو التحقيق كما قال ابن العربى فى أحكامه (١ : ٥٩) .

واندحض بذلك ما قاله صاحب الروح : إن جعل الضمير عبارة عن الحمس يلزم منه بتر النظم ، إذ الضمائر السابقة واللاحقة كلها عامة انتهى . فقد رأيت أنا لم نجعل الضمير عبارة عن الحمس فقط ؛ بل جعلناه عبارة عن معشر من حل بالمشعر الحرام فافهم . فإن قيل : إن ذكر الإفاضة من عرفات قد تقدم فى قوله : « فإذا أفضتم من عرفات » فلا يكون لقوله : « ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس » وجه . قلنا : ليس كذلك ، لأن قوله : « فإذا أفضتم من عرفات » لا دلالة فيه على إيجاب الوقوف ، فلو اقتصر على قوله : « فإذا أفضتم من

الحرق المار آنفا ، وهو ليس بصريح فيه . فلا يترك المجمع عليه المتيقن بقول

الحرق المار آنفا ، وهو ليس بصريح فيه . فلا يترك المجمع عليه المتيقن بقول
[illegible] منهم .

وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم » .

المبيت بمنى والرمى بها ليس بركن إجماعا ، والرمى واجب عندنا : وإذا عرفت ذلك فاعلم أن المقام بمنى أيام التشريق والمبيت بها فى لياليها ، وكذا الرمى ليس بركن إجماعا ؛ لقوله تعالى : « **فإذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله** » أى بمنى ، فإن الترتيب والتعقيب يدل على المغايرة . فدل أن المقام بمنى لذكر الله إنما يكون بعد انقضاء الحج ومناسكه . واختلفوا فى وجوبه ، فقال أحمد : المبيت والرمى كلاهما واجبان ، وقال مالك : المقام والمبيت واجب والرمى سنة مؤكدة ، وقال أبو حنيفة بالعكس ، وهو رواية عن أحمد . وللشافعى قولان : أحدهما كأحمد والثانى كأبى حنيفة .

تأويل قول من قال : شرع الرمى حفظا للتكبير : وقال بعضهم : إنما شرع الرمى حفظا للتكبير ، فإن ترك وكبر أجزأه . حكاه ابن جرير عن عائشة وغيرها . قال صاحب التفسير المظهرى : وهذا المذهب موافق لظاهر الآية لكنه خلاف ما استقر عليه الإجماع انتهى . قلت : وكيف يكون موافقا له ؟ ولو كان كذلك لم يكن لقوله تعالى : « فمن تعجل فى يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه » معنى ، فإن هذا التعجل والتأخر إنما هو فى النفر من منى اتفاقا ، وإذا كان الرمى لحفظ التكبير فقط لم يكن حاجة إلى القيام بها ، فإن حفظ التكبير بالحصى والنوى متيسر بكل مكان ، فثبت أن المراد به ذكر لا يتيسر إلا بمنى ، وليس إلا الرمى أو التكبير عند الرمى ، فافهم . وقد روى أبو داؤد والحاكم عن عائشة رضى الله عنها قالت : قال رسول الله ﷺ : « إنما جعل الطواف بالبيت وبين الصفا والمروة ، ورمى الجمار لإقامة ذكر الله - زاد الحاكم - : لا لغيره » . فهل لو ترك أحد الطواف بالبيت ، والسعى بين الصفا والمروة ، واكتفى بذكر الله ، يجزئه ذلك ؟ كلا ! فإن السيدة عائشة أول من نص على وجوب السعى بينهما من بين الصحابة ، كما مر فى موضعه ، وفرض الله الطواف

بالبيت ، وأجمعت الأمة على فرضية طواف الإفاضة ، فكيف يصح الاستدلال به على الاكتفاء بالذكر عن الرمى ؟ وإنما معناه أن المقصود بهذه الأعمال ذكر الله وعبادته ، لا عبادة البيت والجبلين والجمار ، فهو نظير قوله تعالى : « إن الصفا والمروة من شعائر الله » والله تعالى أعلم .

وفى الهداية : إن المبيت إنما وجب ليسهل عليه الرمى فى أيامه ، لا لأنه نسك من مناسك الحج ، فلا يجب بتركه جابر إلا أنه يكره بلا عذر انتهى . وظاهره مشعر بوجوب المبيت بمنى عند الحنفية . إلا أنه لا يجب على تاركه شئ كما يجب على من ترك رمى الجمار ، لأنه وجب ليسهل عليه الرمى فى أيامه فلم يكن من أفعال الحج ، فتركه لا يوجب الجابر إلا أنه يكره .

الجواب عن حجة أحمد ومالك فى الباب : احتج أحمد بهذه الآية وقال : هى تحتمل إيجاب الأمرين ، وفعل الرسول ﷺ التحق بيانا لإجمالها ، وقد قال ﷺ : « خذوا عنى مناسككم » . قلنا : نعم ! ولكن الدليل قام على كون الرمى آكد من المبيت ، فإنه ﷺ رخص للعباس فى ترك المبيت بها لأجل السقاية ، ورخص أيضا لرعاء الإبل ، ولم يرخص لأحد فى ترك الرمى . وأما ما ذكره صاحب التفسير المظهرى أن الترخيص فى المبيت للرعاء للضرورة لا يدل على عدم الوجوب مطلقا ، ففيه أن هذه ليس من الضرورة التى يترك بها الواجب ، وإلا لرخص لهم فى ترك الوقوف بمزدلفة أيضا . وفى ترك الرمى جملة لم يأمرهم بأن يجمعوا رمى يومين فى يوم ، يرمون لليوم الذى مضى قضاء ثم يرمون ليومهم ، فإن إيجاب القضاء أمارة الوجوب ، ولم يرد مثل ذلك من إيجاب القضاء فى المبيت .

وأما قوله : بل يدل الترخيص على الوجوب فإن الرخصة لا يكون إلا فيما هو واجب انتهى ففيه أن كون ترك المبيت رخصة إنما يدل على كون مقابله عزيمة ، وهو لا يدل على الوجوب ، فكم من عزائم لا تقول الأئمة بوجوبها

كإتمام الصلوة فى السفر عزيمة عند الشافعيـة ومن وافقهم ، وليس بواجب اتفاقا . وأيضا فإنا لا ننكر الوجوب ؛ وإنما ننكر وجوب الجابر فى ترك المبيت ، وليس عند أحمد ما يدل على وجوبه فيـه ، وقـد دللنا على ما يدل على كون الرمى آكد من المبيت . ألا ترى أن الصحابه أكثروا السؤال عن الرمى والذبح والحلق ، ولم يسأله أحد عن المبيت بمنى ، ولوكان من المناسك كالرمى لسألوه عنـه كما سألوه عن غيره ؛ بل استاذنـه العباس فى تركه للسقايـة ، ولوكان من المناسك لم يستأذنه في تركه لأجلها كما لم يستأذنه في ترك الرمى رأسا . وكان من عادة الصحابة إذا كانوا مع النبى ﷺ لم يذهبوا حتى يستأذنوه ، فلا دلالـة فى هذا الاستيذان على وجوب المبيت بمنى كوجوب الرمى ؛ بل غايـة ما فيـه وجوب هذا الاستيذان فقط ، فإذنـه ﷺ للعباس فى ترك المبيت وعدم إذنه له فى ترك الرمى دليـل على كون الرمى أشد وجوبا من المبيت . وأما الاستدلال بأنـه ﷺ فعله نسكا وقال : « خذوا عنى مناسككم » فنقول : بل فعلـه ذريعـة لنسك وهو الرمى بدليل ما قلناه فافهم .

وحجة مالك ما روى عن عمرو ابنه « أنهما كانا يكبران تلك الأيام خلف الصلوات ، وفى المجالس ، وعلى الفرش ، والفسطاط ، وفى الطريق ، ويكبر الناس بتكبيرهما . ويتأولان هذه الآية » . وجـه الاحتجاج أن الذكر فى أيام التشريق مطلقا سواء كان بمنى أو غيره ليس بواجب إجماعا ، بل هو مقيـد بمنى ، يدل عليه قوله تعالى : « فمن تعجل في يومين » يعنى فى النفر الآية . ولا شك أن المقام هناك بنيـة التقرب ذكر ، وبانضمام الذكر اللسانى أولى وأفضل ، فمحمل الآية هو المقام بمنى دون الرمى . قلنـا : هـذا لا ينافى أن يكون محمل الآيـة كلا الأمرين : المقام والرمى ، كما لا يخفى . والله أعلم . كـذا فى المظهرى (٢ : ٦١) . وأيضا فإن إكثار الصحابـة فى السؤال عن الرمى والذبح والحلق يدل على كون الرمى واجبا كغيره من المناسك كما مر ، ولا نسلم أن التكبير

دبر الصلوات فى تلك الأيام ليس بواجب إجماعا ، فقد ذهب كثير من العلماء إلى وجوبه كما سيأتى .

قوله تعالى : « فمن الناس من يقول : ربنا آتنا فى الدنيا » الآية

ثم إنه تعالى أرشدنا إلى دعائه بعد كثرة ذكره ؛ فإنه مظنة الإجابة ، وذم من لا يسأله إلا فى أمر دنياه وهو معرض عن أخراه ؛ فقال : « فمن الناس من يقول : ربنا آتنا فى الدنيا » حذف المفعول الثانى إيماء إلى التعميم ، أى كل ما تعطيناه آتنا فى الدنيا « وماله في الآخرة من خلاق » أى من نصيب ولا حظ .

التنفير عن التشبة بمن لا خلاق له : وتضمن هذا الذم والتنفير عن التشبه بمن هو كذلك . قال سعيد بن جبير عن ابن عباس : كان قوم من الأعراب يجيئون الموقف فيقولون : اللهم اجعله عام غيث ، وعام خصب ، وعام ولاد حسن ؛ ولا يذكرون من أمر الآخرة شيئا . فأنزل الله فيهم « فمن الناس من يقول : ربنا آتنا فى الدنيا » . وكان يجيئ بعدهم آخرون من المؤمنين فيقولون : « ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة » ، فأنزل الله « أولئك لهم نصيب مما كسبوا ، والله سريع الحساب » . ولهذا مدح من يسأله الدنيا والآخرة . فجمعت هذه الدعوة كل خير فى الدنيا وصرفت كل شر .

تفسير الحسنة فى الدنيا والآخرة : فإن كل الحسنة فى الدنيا تشمل كل مطلوب دنيوى من : عافية ، ودار رحبة ، وزوجة حسنة ، ورزق واسع ، وعلم نافع ، وعمل صالح ، وثناء جميل إلى غير ذلك مما اشتملت عليه عبارات المفسرين . ولا منافاة بينها ، فإنها كلها مندرجة فى الحسنة فى الدنيا . وأما الحسنة فى الآخرة فأعلى ذلك دخول الجنة ، وتوابعه من الأمن من الفزع الأكبر فى العرصات ، وتيسير الحساب ، وغير ذلك من أمور الآخرة الصالحة . وأما النجاة من النار فهو يقتضى تيسير أسبابه فى الدنيا من اجتناب المحارم والآثام ،

وترك الشبهات والحرام . ولهذا وردت السنة بالترغيب فى هذا الدعاء ، روى البخارى عن قتادة أنه سأل أنسا : أى دعوة كان أكثر ما يدعوها النبى ﷺ ؟ قال : يقول : « اللهم ربنا آتنا في الدنيا حسنة ، وفى الآخرة حسنة ، وقنا عذاب النار » . وكان أنس إذا سألوه الدعاء لهم دعا بذلك ، فإذا سألوه أخرى قال : « أتريدون أن أشقق لكم الأمور ؟ إذا آتاكم الله فى الدنيا حسنة ، وفى الآخرة حسنة ، ووقاكم عذاب النار ، فقد آتاكم الخير كله » . كذا فى التفسير لابن كثير عن ابن أبى حاتم بسنده (١ : ٢٤٤) .

الرد على من زعم أن الله تعالى قد مدح طلب الدنيا : وقد اغتر بهذا الآية أبناء الدنيا فى بلادنا ، فزعموا أن الله تعالى قد مدح فى هذه الآية طلب الدنيا كما مدح طلب الآخرة ، فالدنيا مطلوبة شرعا كما أن الآخرة مطلوبة . وقد كذبوا ، ليس الأمر كما زعموا ، أو لم يروا أن الدنيا ظرف لقوله : « آتنا » والمفعول إنما هو « الحسنة » ، فالحسنة هى المطلوبة فى الدنيا لا نفس الدنيا . ولا يخفى أن الإيمان والأعمال الصالحة هى الحسنة بذاتها ، وكل ما سواها فإنما يكون حسنة بالتبع لكونه معينا فى الأعمال الصالحة ؛ فهى المطلوبة فى الدنيا أولا وبالذات ، وما سواها ثانيا وبالعرض . وأين هذا من ديدنهم وطريقهم ؟ فمبلغهم من العلم طلب الدنيا بالذات وقصارى عملهم طلب الآخرة بالعرض اسما ورسما لا إصالة وقصداً كما هو مشاهد ، فحاشا أن يكون لذلك مساس بهذه الآية أو بأى آية من القرآن ! فغاية الأمر أن طلب الدنيا مباح بمراعاة الحدود ، والإباحة لا تستلزم المطلوبية شرعا ، وهو أظهر من أن يخفى على عاقل . قاله الشيخ فى بيان القرآن .

قوله تعالى : « واذكروا الله فى أيام معدودات ، فمن تعجل فى يومين فلا إثم عليه ، ومن تأخر فلا إثم عليه » الآية

الأيام المعدودات هى أيام التشريق إجماعا : الأيام المعدودات هى أيام

التشريق - وهى ثلثة أيام بعد يوم النحر - بدليل ما روى الخمسة ، وابن حبان والحاكم من حديث عبد الرحمن بن يعمر أن ناسا من أهل نجد آتوا رسول الله ﷺ وهو بعرفة ، فسألوه ، فأمر منادبا ينادى فنادى : « الحج عرفة ، من جاء عرفة ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد أدرك الحج . أيام منى ثلثة ، فمن تعجل فى يومين فلا إثم عليه ، ومن تأخر فلا إثم عليه » . قال الترمذى : وقال سفيان بن عيينة : هذا أجود حديث رواه سفيان الثورى ، وقال وكيع : هذا الحديث أم المناسك . انتهى من الإعلاء (١٠ : ١٢٧) .

وقال الجصاص فى أحكام القرآن له بعد ما ذكر الحديث : واتفق العلماء على أن قوله ﷺ هذا بيان لمراد الآية فى قوله تعالى : « واذكروا الله فى أيام معدودات » ، ولا خلاف فيه بين أهل العلم أن المعدودات أيام التشريق . وقد روى ذلك عن على . وعمر ، وابن عباس ، وابن عمر ، وغيرهم إلا شيء رواه ابن أبى ليلى عن المنهال عن زرعن على « أن المعدودات يوم النحر ويومان بعده ، اذبح فى أيهاشئت » . وقد قيل : إن هذا وهم ، والصحيح عن على أنه قال ذلك فى المعلومات . وظاهر الآية ينفى ذلك أيضا ، لأنه قال : « فمن تعجل فى يومين فلا إثم عليه » وذلك لا يتعلق بالنحر ، وإنما يتعلق برمى الجمار المفعول فى أيام التشريق . وقد روى عن ابن عباس بإسناد صحيح « أن المعلومات العشر ، والمعدودات أيام التشريق » . وهو قول الجمهور من التابعين منهم الحسن ، ومجاهد ، وعطاء ، والضحاك ، وإبراهيم فى آخرين منهم . وهو قول أبى حنيفة ، وأبى يوسف ، ومحمد . ولم يختلف أهل العلم أن أيام منى ثلاثة بعد يوم النحر ، وأن للحاج أن يتعجل فى اليوم الثانى منها إذا رمى الجمار وينفر ، وأن له أن يتأخر إلى اليوم الثالث حتى يرمى الجمار فيه ثم انتهى ملخصا :

دليل كون يوم النحر خارجا من المعدودات : وإذا علمت ذلك فقد تبين لك أن قوله ﷺ : « أيام منى ثلثة » المراد به أيام التشريق بعد يوم النحر ، ولوكان

يوم النحر معدودا منها لاقتضى مطلق هـذا القول لمن نفر فى اليوم الثانى من أيام النحر - وهو الحادى عشر من ذى الحجـة - أن ذلك جائز ، ولا خلاف فى أن ذلك ليس له . فتبين أنه غير معدود فيها لا قرآنا ولا سنـة ، وهذا منتهى بديع . ووجـه كون يوم النحر خارجاً عن أيام منى غير معدود منها أن يوم النحر قد استحق أوله الوقوف بالمشعر الحرام ومنـه تكون الإفاضة إلى منى (واستحق آخره الإفاضة إلى البيت للطواف ، كما ثبت بالسنة ، وهو الأفضل) فصار ذلك يوم الإفاضـة . وبعد ذلك كله قال الله تعالى : « واذكروا الله فى أيام معدودات » . قاله ابن العربى فى الأحكام له (١ : ٦٠) .

أحكام الرمى فى أيام منى : مسئلة: اعلم أنـه ثبت بالسنة - وهـو بيان لإجمال الآية - أن الرمى يوم النحر فى جمرة العقبـة فقط بسبع حصيات ، ووقتـه من طلوع الفجر يوم النحر عند أبى حنيفـة ، ومالك ، ومن ما بعد نصف الليل من ليلة النحر عند أحمـد والشافعى ، ومن طلوع الشمس يوم النحر عند مجاهد . والحجة لمجاهد حديث ابن عباس أن رسول الله ﷺ قدم ضعفة أهله ، وقال : « لا ترموا الجمرة حتى تطلع الشمس » . رواه الترمذى وقال : حديث صحيح . قلنا : هذا محمول على الاستحباب ، ويـدل على الجواز قبل طلوع الشمس ما رواه الطحاوى بأسانيده عن ابن عباس أيضا أن رسول الله ﷺ بعثه مع الثقل وقال : « لا ترموا الجمرة حتى تصبحوا » . وهـو حجـة لنا على الشافعى وأحمد فى عدم جواز الرمى قبل الصبح . وما احتج به أحمد من حديث عائشة قالت : « أرسل رسول الله ﷺ أم سلمة ليلـة النحر ، فرمت الجمرة قبل الفجر ، ثم مضت فأفاضت » رواه الدارقطنى . حديث ضعيف ، في سنده ضحاك بن عثمان ، لينه القطان (وهو حديث مضطرب سندا ومتنا كما ذكرتـه فى الإعلاء) ثم هو محمول على أنها رمت قبل صلوة الفجر لا قبل طلوع الفجر .

وآخر وقتـه عند أبى يوسف إلى الزوال ، لأنه ﷺ رمى الجمرة يوم النحر

ضحوة ؛ وعند الجمهور إلى الغروب ، لحديث ابن عباس قال : كان النبي ﷺ ليسأل يوم النحر بمنى فيقول : « لا حرج » فسأل رجل فقال : حلقت قبل أن أذبح ، قال : اذبح ولا حرج ، قال : رميت بعد ما أمسيت ، فقال : لا حرج رواه البخاري وغيره . ومعنى قوله : « بعد ما أمسيت » أي بعد الزوال ، إذا المساء يطلق على ما بعد الزوال ؛ وليس المراد بعد الغروب ، لأن يوم النحر يطلق قبل الغروب لا بعده . وبعض طرق الحديث صريح في أن السؤال كان وقت الظهر ، وآخر وقته المكروه إلى طلوع الفجر من اليوم الحادى عشر لأن النبي ﷺ رخص للرعاء أن يرموا ليلا ، رواه ابن أبي شيبة عن ابن عباس . وهذا يدل على الجواز للمعذور ، وعلى الكراهة لغير المعذور .

والرمي في أيام التشريق في الجمار الثلاث ـ الجمرة الدنيا ، والجمرة الوسطى ، وجمرة العقبة ـ يرمى كل جمرة بسبع حصيات ، وأول وقتها في أول أيام التشريق وثانيها أي يوم النفر الأول بعد الزوال إجماعا ، لما في حديث جابر وغيره : « ثم لم يرم النبي ﷺ حتى زالت الشمس » . وآخر وقته في كل يوم بلا كراهة إلى الغروب ، وللمعذورين إلى طلوع الفجر من اليوم التالي ، وذلك مع كراهة لغير المعذور ، لما مر أنه ﷺ رخص للرعاء أن يرموا ليلا ، وكذا في اليوم الثالث يوم النفر الآخر عند الجمهور ، وبه قال أبو يوسف ومحمد ، غير أنه لا يجوز الرمي بعد الغروب من ذلك اليوم إجماعا . لأن تلك الليلة ليست من أيام التشريق . وقال أبو حنيفة : يجوز الرمي في ذلك اليوم قبل الزوال .

قال صاحب التفسير المظهرى : ولم أطلع على دليل لهذا القول غير ما ذكر ابن الهمام عن ابن عباس أنه قال : « إذا انتفج النهار من يوم النفر الآخر (١) فقد حل الرمي والصدر » . رواه البيهقي ، قال : والانتفاج الارتفاع . وفي سنده

(١) لفظ الآخر ثابت في سنن البيهقي (٥ : ١٥٣) ولا بد منه ، فقد عرفت أن الرمي قبل الزوال لا يجوز في النفر الأول اتفاقا كما مر .

طلحة بن عمرو ضعفه البيهقي وابن معين والدارقطني وقال أحمد : متروك الحديث انتهى (٢ : ٦١) .

تحسين حديث ابن عباس فى جواز الرمى قبل الزوال من يوم النفر الآخر :

قلت : كان من حفاظ الحديث اجتمع به شعبة ، ومعمر ، وسفيان ، وابن جريج فأملى عليهم أربعة آلاف حديث عن ظهر قلب ، ما أخطأ إلا فى موضعين . لم يكن الخطأ منه ولا منهم ؛ وإنما الخطأ من فوق . ولم يتهم بكذب . وقال البخارى : طلحة بن عمرو لين عندهم ، كذا فى الإعلاء . فالحديث حسن ، وبه قال عكرمة ، وطاوس ، وإسحق ، كما فى المغنى لابن قدامة . وهذا مما يشيد الحديث ويؤيده . وهل يشترط الترتيب بين الجمار فى أيام التشريق ؟ فعند الجمهور الترتيب واجب ، وعند أبى حنيفة سنة . وجه قول الجمهور أن كل شئ لا يدرك بالرأى فرعاية جميع الخصوصيات الواردة فيه واجب ، ولم ينقل فوات الترتيب . وقال أبو حنيفة : لو كان الرمى فى الجمرات الثلث نسكا واحدا كان مراعاة خصوصياته واجبا . لكن الرمى فى كل جمرة نسك برأسه فلا بد فى كل واحد منها من رعاية خصوصياته . وأما الترتيب بين المناسك العديدة فليس بشرط ، كما أن الترتيب بين الرمى والذبح والحلق ليس بشرط .

قال صاحب التفسير المظهرى : فكان القياس على قول أبى حنيفة أن ذلك الترتيب إن لم يكن شرطا فليكن واجبا ينجبر بالدم ، كالترتيب بين الرمى والذبح والحلق . ولم يظهرلى وجه الفرق بين المسئلتين . والله أعلم انتهى (٢ : ٦١) .

الجواب عن إيراد المظهرى على عدم وجوب الترتيب فى رمى الجمار :

قلت : وجه الفرق أن الترتيب بين الرمى والذبح والحلق ثابت عن النبى ﷺ قولا وفعلا ، كما بيناه فى الإعلاء ، بخلاف الترتيب بين الجمرات فلم يثبت إلا فعلا ، فيحتمل أن يكون قد رتب لكون الترتيب واجبا ، أو لكون رمى الجمرات

بالترتيب أيسر عليه وأسهل . وبالاحتمال لا يثبت الوجوب ما لم يدل عليه دليل ناهض . والله تعالى أعلم .

مسئلة : قال ابن العربى فى الأحكام له :°لا خلاف أن المخاطب به أى بالذكر المأمور به فى الآية هو الحاج ، خوطب بالتكبير عند رمى الجمار (أو برمى الجمار نفسه لكونه من الذكر العملى) . فأما غير الحاج فهل يدخل فيه أم لا ؟ وهل هو أيضا خطاب للحاج بغير التكبير عند الرمى ؟

دليل وجوب تكبيرات التشريق دبر الصلوات : فنقول : أجمع فقهاء الأمصار والمشاهير من الصحابة والتابعين رضى الله عنهم على أن المراد به التكبير لكل أحد ، وخصوصا فى أوقات الصلوات ، فيكبر عند انقضاء كل صلوة كان المصلى فى جماعة أو وحده ، يكبر تكبيرا ظاهرا . انتهى (١ : ٦٠) .

قلت : إجماعهم على أن المراد به التكبير فى هذه الأيام دليـــل على وجوب تكبيرات التشريق دبر الصلوات ، كما هو مذهب الحنفية . قال فى شرح النقاية : وصرح بالوجوب ، وهو اختيار أكثر الأعلام بظاهر قوله تعالى : « واذكروا الله فى أيام معدودات » ، ولأنـه من الشعائر فصار كصلوة العيـد فيستحب رفع الصوت به انتهى (١ : ١٣٠) .

قولـه تعالى : « ومن الناس من يعجبك قوله فى الحيوة الدنيا » الآيـة

دليل وجوب تزكية الشهود والبحث عن أحوالهم : فى هذه الآية دليل على أن الحاكم لا يعمل على ظاهر أحوال الناس وما يبدو من إيمانهم وصلاحهم حتى يبحث عن باطنهم ، لأن الله تعالى بين أن من الخلق من يظهر قولا جميلا وهو ينوى قبيحا . وأنا أقول : إنه يخاطب بذلك كل أحد من حاكم وغيره ، وإن المراد بالآيـة أن لا يقبل أحد على ظاهر قول أحد حتى يتحقق بالتجربـة حاله ويختبر بالمخالطة أمره . فإن قيـل : هـــذا يعارضه قوله ﷺ : « أمرت أن أقاتل

الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله » وفى رواية : « إنما أمرت بالظاهر والله يتولى السرائر » . فالجواب أن هذا الحديث إنما هو فى حق الكف عنه وعصمته ، بأنه يكتفى بالظاهر منه فى حالته ، كما قال فى آخر الحديث : « فإذا قالوها عصموا منى دمائهم وأموالهم إلا بحقها » . وأما فى حق ثبوت المنزلة بإمضاء قوله على الغير فلا يكتفى بظاهره حتى يقع البحث عنه ، ويختبر فى تقلباته وأحواله . جواب آخر وذلك أنه يحتمل أن هذا كان فى صدر الإسلام حيث كان إسلامهم سلامتهم ، فأما وقد عم الناس الفساد فلا . انتهى من أحكام القرآن لابن العربى (١ : ٦٠) . قلت : والجواب الأول أولى ، كما لا يخفى .

يجب استبراء حال من يراد للقضاء ، والشهادة ، والفتيا ، والإمامة ، ونحوها : قال الجصاص : وفيه دليل على أن عليه استبراء حال من يراد للقضاء ، والشهادة ، والفتيا ، والإمامة ، وما جرى مجرى ذلك فى أن لا يقبل منهم ظاهرهم حتى يسئل ويبحث عنهم ، إذ قد حذرنا الله تعالى أمثالهم فى توليتهم على أمور المسلمين انتهى (١ : ٣١) . وعلى هذا فمعنى قوله : « وإذا تولى » أى إذا حصلت له الولاية على الأمور . والله أعلم .

قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنو ادخلوا فى السلم كافة - إلى قوله - وإلى الله ترجع الأمور »

قال ابن كثير : وزعم عكرمة أنها نزلت فى نفر ممن أسلم من اليهود وغيرهم كعبد الله بن سلام وأسد (وأسيد ابنى كعب) وثعلبة ، وطائفة ، استأذنوا رسول الله ﷺ فى أن يسبتوا وأن يقوموا بالتوراة ليلا ، فأمرهم الله بإقامة شعائر الإسلام ، والاشتغال بها عما عداها . قال : وفى ذكر عبد الله بن سلام مع هؤلاء نظر ، إذ يبعد أن يستأذن فى إقامة السبت وهو مع تمام إيمانه يتحقق نسخه ، ورفعه ، وبطلانه ، والتعويض عنه بأعياد الإسلام . وقال ابن أبى حاتم : أخبرنا على بن الحسين أخبرنا أحمد أخبرنى الهيثم بن يمان ثنا إسمعيل بن زكريا

ثنى محمد بن عون عن عكرمة عن ابن عباس «يا أيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة» . يعنى مؤمنى أهل الكتاب ، فإنهم كانوا مع الإيمان مستمسكين ببعض أمور التوراة والشرائع التى أنزلت فيهم ، فقال الله : «ادخلوا فى السلم كافة» يقول : ادخلوا فى شرائع دين محمد ﷺ ، ولا تدعوا (١) منها شيئا ، وحسبكم الإيمان بالتوراة وما فيها انتهى (١ : ٢٤٨) .

فالحديث هذا ، وفسر بعض الرواة برأيه مومنى أهل الكتاب بعبد الله بن سلام وأصحابه ، لم يقله ابن عباس رضى الله عنهما . والظاهر خروج عبد الله بن سلام من بينهم ، فإنه كان أعلم الناس بالتوراة وما نسخ منها بشريعة محمد ﷺ فيبعد منه كل البعد أن يستأذن فى إقامة السبت ، وأن يقوم بالتوارة ليلا ، فافهم .

ذم الإحداث فى الدين، وأنه ينافى كمال الدخول فى الإسلام : وفى الآية وعيد شديد على الابتداع والإحداث فى الدين ولو عملا من غير اعتقاد ، فإن هؤلاء مؤمنى أهل الكتاب زعموا أن يوم السبت كان معظما عند اليهود وليس بواجب تحقيره فى الإسلام، ولحمان الإبل كانت محرمة في التوارة ولا يجب أكلها فى الإسلام، فما ذا علينا لو عظمنا السبت كما كنا نعظمه ، ونجتنب عن لحمان الإبل مع اعتقاد حلها ؟ فإن فى ذلك عملا بالشريعتين ، وزيادة طاعة لله عزوجل . فرد الله زعمهم ونبههم على خطأهم فيه بأن الواجب عليكم الدخول فى الإسلام كملا ظاهرا وباطنا ، ولا يتم ذلك إلا بترك مراعاة ما لم يراعه الله ورسوله فى هذا الدين .

فمن اهتم بشئ لم يهتم به شريعة الإسلام ولو عملا ، وجعله من طاعة الله موجبا للأجر والثواب فقد شرع من الدين ما لم يأذن به الله افتراء على الله ،

---

(١) هذا معنى قوله : « كافة » وهو على هذا حال من السلم ، ومن المفسرين من يجعله حالا من الداخلين أى ادخلوا فى الإسلام كلكم أو بكليتكم ، والصحيح الأول . قاله ابن كثير .

لكونه مشتملا على دعوى النبوة لنفسه في الجملة ، ولا يخفى فظاعته ولا شناعته ، فهو من أكبر الذنوب بعد الكفر والشرك ، ولا يوفق صاحبه للتوبة والإقلاع عنه إلا نادرا ، لكونه من الذين ضل سعيهم فى الحيوة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا . فالمرأ إنما يتوب عن الذنوب ولا يتوب عما هو عنده من أمور الدين فافهم . ولو تأملت كل ما ابتدعه الجهلة من المسلمين من البدعات فى الدين لوجدتها كلها نظير ما أراد ابتداعه هؤلاء المؤمنون من أهل الكتاب . والعجب من الصوفية فقد ابتلوا بالبدعات أكثر من غيرهم ، فترى كثيرا منهم عبادا زهادا مجاهدين معرضين عن الدنيا ولذاتها ولكنهم مع ذلك قد حرموا من أنوار السنة وبركاتها ، وأولعوا بالبدعات وظلماتها ، يهديهم الله ويصلح بالهم .

قوله تعالى : « كتب عليكم القتال وهو كره لكم » الآية

فرض القتال على الكفاية مرة وعلى الأعيان أخرى : اختلف الناس فى هذه الآية فمنهم من قال : إنها نزلت فى الصحابة ، وهم المخاطبون والمكتوب عليهم القتال ، قاله عطاء والأوزاعى ؛ الثانى أنه مكتوب على جميع الخلق لكن يختلف الحال فيه ، فإن كان الإسلام ظاهرا فهو فرض على الكفاية ، وإن كان العدو ظاهرا كان القتال فرضا على الأعيان حتى يكشف الله تعالى ما بهم . وهذا هو الصحيح . روى البخارى وغيره عن مجاشع قال : « أتيت النبي ﷺ أنا وأخى فقلت: بايعنى على الهجرة . فقال : مضت الهجرة لأهلها . قلت : علام تبايعنا ؟ قال : على الإسلام . والجهاد » . وروى الأئمة أن النبى ﷺ قال : « لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية، وإذا استنفرتم فانفروا » . كذا فى الأحكام لابن العربى (١ : ٦٢) .

قلت : لا خلاف بين الفقهاء فى فرضية الجهاد على المسلمين ولعل عطاء والأوزاعى أرادا أنه كان فرضا على الصحابة على أعيانهم إلا من أذن له رسول الله ﷺ فى التخلف عنه لقوله تعالى: « ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب

أن يختلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه ». وأما على غيرهم فهو فرض على الكفاية مرة وعلى الأعيان أخرى. ولا يظن بهما أن يقولا بأن الصحابة هم المكتوب عليهم القتال دون غيرهم، لكون الآية نزلت فيهم؛ فإن نزول الآية في قوم لا يستلزم كون الحكم خاصا بهم، وهو أظهر من أن يخفى على عاقل. فقوله تعالى: « كتب عليكم القتال » هو كقوله: « كتب عليكم الصيام »، و « كتب عليكم القصاص » فهو دليل على فرض القتال من غير تخصيص. والله تعالى أعلم.

الكراهة الطبعية لبعض الأحكام لا تنافى الإيمان: ثم كون القتال مكروها لا ينافى الإيمان ولا كما له، لأن تلك الكراهية طبعية ـ لما فيه من القتل، والأسر، وإفناء البدن، وتلف المال ـ وهى لا تنافى الرضا بما كلف به كالمريض الشارب للدواء البشع يكرهه لما فيه من البشاعة ويرضى به من جهة أخرى. كذا فى الروح (٢ : ٩٢).

قوله تعالى: « يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير » الآية

الجواب عن الاستدلال بالآية على تحريم القتال فى الأشهر الحرم: قيل: قد تضمنت هذه الآية تحريم القتال فى الشهر الحرام، والصحيح أن هذه الآية رد على المشركين حين أعظموا على النبى ﷺ القتال في الشهر الحرام، فقال تعالى: « وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله، والفتنة ـ هى الكفر فى أشهر الحرام ـ أشد من القتل » فيه، فإذا فعلتم ذلك كله فى الشهر الحرام تعين قتالكم فيه. قاله ابن العربى فى الأحكام له (١ : ٦٢).

ولا يخفى أن الآية وإن كانت ردا على المشركين فقوله تعالى: « قل قتال فيه كبير » صريح فى أن القتال فى أشهر الحرام جرم عظيم، وهذا هو معنى التحريم. ولكن من حق النكرة إذا تكررت أن تجيئ باللام حتى يكون الثانى هو

الأول ، لأنه لو لم يكن كذلك كان الثانى غير الأول كما فى قوله تعالى: « إن مع العسر يسرا » . والقوم أرادوا بسؤالهم عن الشهر الحرام قتال فيه ذلك القتال المعين الذى أقدم عليه عبد الله بن جحش كما رواه ابن إسحق . وابن جرير ، وابن أبي حاتم . والبيهقى من طريق يزيد بن رومان عن عروة فقال تعالى : « قل قتال فيه كبير » . وفيه تنبيه على أن القتال الذى يكون كبيرا ليس هو هذا القتال الذي سألتم عنه بل هو قتال آخر ، لأن هذا القتال كان لنصرة الإسلام وإذلال الكفر . فكيف يكون هذا من الكبائر ؟ وإنما القتال الكبير هو الذى يكون الغرض فيه هدم الإسلام وتقوية الكفر ، فكان اختيار التنكير فى اللفظين لأجل هذه الدقيقة ؛ إلا أنه تعالى ما صرح بهذا الكلام لئلا تضيق قلوبهم بل أبهم الكلام بحيث يكون ظاهره كالموهم لما أراده وباطنه يكون موافقا للحق ، فسبحان من له تحت كل كلمة من كلمات هذا الكتاب سر لطيف . لا يهتدى إليه إلا أولوا الألباب . قاله الرازى (٢ : ٢١٢) .

وعلى هذا فقوله : « قتال فيه كبير » نكرة فى سياق الإثبات لا يتناول كل الأفراد بل فردا واحدا ، فلا دلالة في الآية على تحريم القتال مطلقا فى الشهر الحرام . ومن قال: إنها عامة لكون النكرة موصوفة بوصف عام أو بقرينة المقام، ففيه أنا لا نسلم أنها موصوفة لجواز أن يكون الجار ظرفا لغوا ، ولو سلم فالوصف المفيد للعموم هو الوصف المساوى عمومه عموم الجنس ، كما في قوله تعالى : « ولا طائر يطير بجناحيه » وليس ههنا كذلك . وكون المراد قتال المشركين على عمومه غير مسلم، لأن الكلام فى القتال المخصوص، ولو سلم عمومها فى السؤال فلانسلم عمومها فى الجواب؛ بناء على ما ذكره الراغب أن النكرة المذكورة إذا أعيد ذكرها يعاد معرفا، ففى تنكيرها هنا تنبيه على أن ليس كل قتال حكمه هذا، كذا فى الروح (٢ : ٩٢) .

تحقيق حكم القتال فى الأشهر الحرم، وتائيد مذهب الجمهور فيه: واختلفوا

فى حرمة القتال فى أشهر الحرم فروى أبو عبيد عن حجاج عن ابن جريج قال : قلت لعطاء : ما لهم أن ذلك لم يكن يحل لهم أن يغزوا في الشهر الحرام ثم غزوهم بعد فيه ؟ قال : فحلف لى ما يحل للناس أن يغزوا فى الحرم ؛ ولا فى أشهر الحرام ؛ إلا أن يقاتلوا . قال : وما نسخت . وروى سليمان بن يسار وسعيد بن المسيب إن القتال جائز فى أشهر الحرام . وهو قول فقهاء الأمصار. قاله الجصاص (١ : ٣٢٢) قال أبو عبيد : والناس بالثغور اليوم جميعا على هذا القول يرون الغزو مباحاً في الشهور كلها ، ولم أر أحدا من علماء الشام والعراق ينكره عليهم ؛ كذلك أحسب قول أهل الحجاز . والحجة في إباحته قوله تعالى : « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » وهذه الآية ناسخة لتحريم القتال فى الشهر الحرام . قاله الرازى (٢ : ٢١٢) . وفى الروح : والأكثرون على أن هذا الحكم - أى حرمة القتال فى الأشهر الحرم - منسوخ بقوله سبحانه : « فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » فإن المراد بالأشهر الحرم أشهر معينة أبيح للمشركين السياحة فيها بقوله تعالى : « فسيحوا فى الأرض أربعة أشهر » وليس المراد بها الأشهر الحرم من كل سنة ، فالتقييد بها يفيد أن قتلهم بعد انسلاخها مأمور به فى جميع الأمكنة والأزمنة ، وهو نسخ الخاص بالعام ، وساداتنا الحنفية يقولون به ؛ وأما الشافعية فيقولون : إن الخاص سواء كان متقدما على العام أو متأخرا عنه مخصص له ؛ لكون العام عندهم ظنيا والظنى لا يعارض القطعى انتهى (٢ : ٩٣) .

الجواب عن إيراد صاحب التفسير المظهرى على الجمهور فى الباب :

وأورد صاحب التفسير المظهرى على الجمهور بأن عموم لفظة « حيث » للأزمنة ممنوع ، ولو سلم فهو محتمل ولا نسخ بالاحتمال . واحتج ابن الهمام على نسخ الحرمة بعمومات كقوله تعالى : « اقتلوا المشركين كافة » وكقوله ﷺ : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله » وليس بصحيح ، لأنها إنما تعم المكلفين وأحوالهم دون الأزمنة . ومن أين لأحد أن يدعى نسخ حرمة القتال فى الأشهر

الحرم : وقد قال الله تعالى: « إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا فى كتاب الله يوم خلق السموات والأرض، منها أربعة حرم، ذلك الدين القيم ، فلا تظلموا فيهن أنفسكم ، وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة » الآيـة . وهذه آخر آية نزلت فى القتال ، وهى آية السيف التى نزلت في أواخر سنة تسع من الهجرة وفيه ذكر حرمة الأربع من الأشهر ، ثم خطب ﷺ في حجة الوداع قبل وفاته بشهرين أو ثلثة أشهر فقال: إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق السموات والأرض، السنة اثنا عشر شهرا منها أربعة حرم، ثلاث متواليات: ذوالقعدة ، و ذو الحجة، والمحرم ، ورجب مضر الذى بين جمادى وشعبان » متفق عليه من حديث أبى بكرة . ولا يصح قول ابن الهمام: إنه ﷺ حاصر الطائف بعشرين من ذى الحجة ولم يزل محاصرا لها إلى آخر المحرم ، والصحيح أنه ﷺ حاصرها فى شوال من السنة الثامنة . وبالجملة فلا دليل على نسخ حرمة الأشهر الحرم والله أعلم . انتهى كلامه ملخصا .

قلت : قال الطبرى: حدثنا القاسم ثنا الحسين ثنى حجاج عن ابن جريج قال: قال عطاء بن ميسرة: « أحل القتال فى أشهر الحرم فى براءة قوله : « فلا تظلموا فيهن أنفسكم وقاتلوا المشركين كافة » فيهن وفى غيرهن » . وهذا سند حسن . وعطاء بن ميسرة هو عطاء الخراسانى ، قال ابن جرير : والصواب من القول فى ذلك ما قاله عطاء بن ميسرة من أن النهى عن قتال المشركين فى الأشهر الحرم منسوخ بقوله تعالى : « إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا فى كتاب الله يوم خلق السموات والأرض ، منها أربعة حرم ، ذلك الدين القيم ، فلا تظلموا فيهن أنفسكم ، وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة » الآية انتهى .

وتوضيحه أن أربعة منها حرم لمعنى تعظيم انتهاك المحارم فيها بأشد من تعظيمه فى غيرها وتعظيم الطاعات فيها أيضا ، كما جعل بعض الأماكن فى حكم الطاعات ومواقعة المحظورات أعظم حرمة من غيره نحو بيت الله الحرام ومسجد المدينة ،

فيكون ترك الظلم والقبائح فى هذه الشهور والمواضع داعيا إلى تركها فى غيره ، ويصير فعل الطاعات والمواظبة عليها فى هذه الشهور وهذه المواضع الشريفة داعيا إلى فعل أمثالها فى غيرها ، للمرور والاعتياد . فكان فى تعظيم بعض الشهور والأيام وبعض الأماكن أعظم المصالح فى الاستدعاء إلى الطاعات وترك القبائح فقوله تعالى: «فلا تظلموا فيهن أنفسكم» تفريع على قوله: «منها أربعة حرم» وتفسير للحرمة التى اختصت بها تلك الشهور . والمعنى فلا تنتهكوا المحارم ولا ترتكبوا المعاصى فى هذه الشهور خاصة وإن كانت محرمة عليكم فى الشهور كلها . فهى فى هذه أشد حرمة . وليس معنى كونها حرما تحريم قتال الكفار والمشركين فيها وإلا لم يكن لتعقيبها بقوله : «وقاتلوا المشركين كافة» معنى . وأيضا فقتال المشركين من أعظم الطاعات . والجهاد ذروة الإسلام وسنامه ، ليس من الظلم فى شىء ، فلا يشمله قوله : «فلا تظلموا فيهن أنفسكم» .

وبالجملة فلا معنى لحرمة الأشهر الأربعة إلا أن الظلم فيها أشد منه فى غيرها ، وفعل الطاعات فيها أفضل من فعلها فى غيرها . ولما كان الجهاد من أفضل الطاعات لم يكن لحرمته فى هذه الأشهر وجه . ولذا أمر الله تعالى بقتال المشركين كافة بعد قوله : «منها أربعة حرم» . هذا هو المتبادر من ظاهر الكلام وسياقه . وهو الذى ذهب إليه الجمهور فى تفسيره ، وهو معنى ما خطب به النبى ﷺ فى حجته . ومن ادعى غير ذلك وحمل قوله : «منها أربعة حرم» على تحريم القتال فقد صرف الكلام عن ظاهره ، وأبطل فائدة التفريع بقوله : «فلا تظلموا فيهن أنفسكم» . وألغى تعقيبه بقوله «وقاتلوا المشركين كافة» .

قال الطبرى : وإنما قلنا : ذلك ناسخ لقوله «قل قتال فيه كبير» ، لتظاهر الأخبار عن رسول الله ﷺ أنه غزا هوازن بحنين ، وثقيفا بالطائف ، وأرسل أبا عامر إلى أوطاس لحرب من بها من المشركين . وذلك فى شوال وبعض ذى القعدة وهو من الأشهر الحرم . فكان معلوما بذلك أنه لو كان القتال

فيهن حراما ومعصية كان أبعد الناس من فعلـه هو ﷺ انتهى . فلو خطأنا ابن الهمام فيما ذكره أنـه ﷺ غزا الطائف فى المحرم فلا بد من تسليم ما تظاهرت بـه الأخبار أن رسول الله ﷺ غزاها فى بعض ذى القعدة ، وهو المطلوب .

قال ابن القيم فى الهدى: فيها من الفقه جواز القتال فى الأشهر الحرم ونسخ تحريم ذلك ، فـإن رسول الله خرج من المدينة إلى مكـة فى أواخر شهر رمضان بعد مضى ثمان عشرة ليلـة منه ، والدليل عليـه ما رواه أحمد فى مسنده : حدثنا إسمعيل عن خالد الحذاء عن أبى قلابة عن أبى الأشعث عن شداد بن أوس « أنه مر مع رسول الله ﷺ زمن الفتـح على رجل يحتجم بـالبقيع لثمان عشرة ليلة خلت من رمضان وهو آخذ بيدى فقال : أفطر الحاجم والمحجوم » . وهـذا أصح من قول من قـال : إنـه خرج لعشر خلون من رمضان . وهذا الإسناد على شرط مسلم . وأقام بمكة تسع عشرة ليلة يقصر الصلاة، ثم خرج إلى هوازن فقاتلهم وفرغ منهـم (وأمر رسول الله ﷺ بالسبي والغنائم أن يجمع فجمع ذلك كله، ووجهوه إلى الجعرانة. فاستأنى بهم رسول الله ﷺ أن يقدموا عليه مسلمين بضع عشرة ليلة، ثم بدأ بالأموال فقسمها وأعطى المؤلفة قلوبهم أول الناس) . ثم قصد الطائف فحاصرهـم بضعا وعشرين ليلـة في قول ابن إسحق ، وثمان عشرة ليلة فى قول ابن سعد ، وأربعين ليلـة في قول مكحول. فإذا تأملت ذلك علمت أن بعض مـدة الحصار فى ذى القعدة ولا بد . ولكن قـد يقال : لم يبتدئ القتال إلا فى شوال فلما شرع فيه لم يقطعه الشهر الحرام ، ولكن من أين لكم أنه ﷺ ما ابتدأ قتالا فى شهر حرام ؟ و فرق بين الابتداء والاستدامة انتهى (١ : ٤٥٩) .

قلت وكان ذلك بعد قولـه تعالى : « قل قتال فيه كبير » بلا ريب لتظاهر الروايات بنزوله فى أمر عبد الله بن جحش وأصحابـه فى آخر جمادى الآخرة من السنة الثانية من مقدم رسول الله ﷺ المدينة، وكانت وقعة الطائف فى سنة ثمان من

الهجرة، وبينهما من المدة ما لا يخفى على أحد . وإذا كان كذلك لم يصح حمل قوله تعالى في براءة : « منها أربعة حرم » وقوله ﷺ في خطبته في حجة الوداع نحوه على تحريم القتال في تلك الأشهر ، وإلالزم القول بالنسخ مرتين ، ولا قائل به ؛ فلا بد من حمله على ما قلنا .

وتذكر قول أبي عبيد : والناس بالثغور اليوم جميعا على هذا القول ، يرون الغزو مباحا في الشهور كلها ، ولم أر أحدا من علماء الشام والعراق ينكره عليهم، كذلك أحسب قول أهل الحجاز انتهى. ومن تأمل مغازى الصحابة رضى الله عنهم وجدهم قد رأوا إباحة الغزو في الشهور كلها ، وهذه الأمة لا تجمع على الضلالة، فثبت أن معنى قوله تعالى : « منها أربعة حرم » هو ما ذكره بقوله : « فلا تظلموا فيهن أنفسكم » ، وليس غزو المشركين من الظلم في شيء ، فلم يكن محرما فيهن ، بل هو من الطاعات وهي في أفضل الأيام أفضل منها في غيرها، ولذا عقبه بقوله: « وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة » . قال السرخسي في المبسوط: قيل: معناه « لا تظلموا فيهن أنفسكم » بالامتناع من قتال المشركين ليجترأوا عليكم، بل قاتلوهم كافة لتنكسر شوكتهم وتكون النصرة لكم عليهم انتهى (١٠: ٢٧) . وقد تفردت ولله الحمد بتائيد الجمهور في الباب بما تنشرح به صدور أولى الألباب ، وتضيئ به حجتهم كالشمس ليس دونها حجاب ، والله تعالى أعلم وهو العليم الوهاب .

قوله تعالى « ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم » الآية

ذكر هل تحبط الأعمال بنفس الردة أو بالموت عليها ؟ وترجيح مذهب أبي حنيفة في الباب : استدل الشافعي رحمه الله بالآية على أن الردة لا تحبط الأعمال حتى يموت عليها ، وذلك بناء على أنها لو أحبطت مطلقا لما كان للتقييد بقوله سبحانه : « فيمت وهو كافر » فائدة ؛ وقيل : بناء على أنه جعل الموت

عليها شرطا فى الإحباط وعند انتفاء الشرط ينتفى المشروط . واعترض بأن الشرط النحوى والتعليقى ليس بهذا المعنى ، بل غايتـه السببية والملزومية ، وانتفاء السبب أو الملزوم لا يوجب انتفاء المسبب أو اللازم لجواز تعددالأسباب وذهب إمامنا أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه إلى أن مجرد الارتداد يوجب الإحباط لقوله تعالى : « ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله » .

وما استدل به الشافعى ليس صريحا فى المقصود ، لأنـه يتم إذا كانت جملة « وأولئك » تذييلا معطوفة على الجملة الشرطية ، وأما لو كانت معطوفة على الجزاء وكان مجموع الإحباط والخلود فى النار مرتبا على الموت على الردة فلا نسلم تماميته . ومن زعم ذلك اعترض على الإمام أبى حنيفة رحمه الله بأن اللازم عليه حمل المطلق على المقيد عملا بالدليلين . وأجيب بأن حمل المطلق على المقيد مشروط عنده بكون الإطلاق والتقييد فى الحكم واتحاد الحادثة ، وما هنا فى الس[illegible] فلا يجوز الحمل . لجواز أن يكون المطلق سببا كالمقيد .

من صلى ثم ارتد ثم أسلم يلزمـه القضاء فى الوقت : وثمرة الخلاف - على ما قيل - تظهر فيمن صلى ثم ارتد ثم أسلم والوقت باق فإنه يلزمه عند الإمام قضاء الصلاة خلافا للشافعى ، وكذا الحج . واختلف الشافعيون فيمن رجع إلى الإسلام بعد الردة هل يرجع له عمله بثوابه أم لا؟ فذهب بعض إلى الأول فيما عدا الصحبة فإنها ترجع مجردة عن الثواب ، وذهب الجل إلى الثانى وأن أعماله تعود بلا ثواب ، ولا فرق بين الصحبة وغيرها . ولعل ذلك هو المعتمد فى المذهب فافهم . انتهى من الروح ملخصا (٢ : ٩٥) .

وقال ابن العربى : اختلف العلماء رحمة الله عليهم فى المرتد هل يحبط عمله نفس الردة أم لا يحبط إلا على الموافاة على الكفر ؟ فقال الشافعى : لا يحبط له عمل إلا بالموافاة كافرا ، وقال مالك : يحبط بنفس الردة .

من حج ثم ارتد ثم أسلم يلزمـه القضاء : ويظهر الخلاف فى المسلم إذا حج

ثم ارتد (والعياذ بالله) ثم أسلم ، فقال مالك : يلزمه الحج ، لأن الأول قد حبط بالردة ، وقال الشافعي : لا إعادة عليه ، لأن عمله باق . واستظهر عليه علماؤنا بقول الله تعالى : « لئن أشركت ليحبطن عملك » وقالوا : هو خطاب للنبي ﷺ والمراد به أمته . قال علماؤنا : وإنما ذكر الموافاة شرطا هاهنا لأنه علق عليه الخلود في النار جزاء ، فمن وافى كافرا خلده في النار بهذه الآية ؛ ومن أشرك حبط عمله بالآية الأخرى، فهما آيتان مفيدتان لمعنيين مختلفين وحكمين متغائرين . وما خوطب به النبي ﷺ فهو لأمته حتى يثبت اختصاصه . انتهى ملخصا (١ : ٦٢) .

قوله تعالى: « يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس ، وإثمهما أكبر من نفعهما » الآية

الرد على قول الجصاص : إن هذه الآية قد اقتضت تحريم الخمر :

قال الجصاص : هذه الآية قد اقتضت تحريم الخمر ؛ لو لم يرد غيرها في تحريمها لكانت كافية مغنية ، وذلك لقوله: « قل فيهما إثم » والإثم كله محرم بقوله تعالى: « قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، والإثم والبغي » الآية فأخبر أن الإثم محرم ، ولم يقتصر على إخباره بأن فيها إثما حتى وصفه بأنه كبير تاكيدا لحظرها . وقوله : « ومنافع للناس » لا دلالة فيه على إباحتها ، لأن المراد منافع الدنيا ، وإن في سائر المحرمات منافع لمرتكبيها في دنياهم إلا أن تلك المنافع لا تفي بضررها من العقاب المستحق بارتكابها ، فذكره لمنافعها غير دال على إباحتها لاسيما وقد أكد حظرها مع ذكر منافعها بقوله في سياق الآية « وإثمهما أكبر من نفعهما » انتهى (١ : ٣٢٢) .

ويعكر عليه قول ابن عمر ، والشعبي ، ومجاهد ، وقتادة ، والربيع بن أنس ، وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم : إن هذه أول آية نزلت في الخمر ثم نزلت الآية التي في سورة النساء ، ثم نزلت الآية التي في المائدة ، فحرمت الخمر (ابن كثير ١ : ٢٥٦) . وقد ثبت أن آية النساء نزلت حين شربها بعضهم قبل الصلوة

وصلى بالناس وهو سكران، فكان منادى رسول الله ﷺ إذا أقام الصلاة نادى أن لا يقربن الصلوة سكران . قال الإمام أحمد : حدثنا خلف بن الوليد ثنا إسرائيل عن أبي إسحق عن أبي ميسرة عن عمر أنه قال : « اللهــم بين لنا فى الخمر بيانا شافياً ، فنزلت هذه الآية التى فى البقرة « يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير » فدعى عمر فقرئت عليــه ، فقال : اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا ، فنزلت الآية التى فى النساء « يا أيها الــذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى » فكان منادى رسول الله ﷺ إذا أقام الصلوة نادى أن لا يقربن الصلاة سكران، فدعى عمر فقرئت عليه فقال : اللهم بين لنا فى الخمر بيانا شافيا ، فنزلت الآيـة التى في المائدة فدعى عمر فقرئت عليه فلما بلغ « فهل أنتم منتهون ؟ » قال عمر : انتهينا انتهينا » وهكذا رواه أبو داؤد والترمذى والنسائى من طرق عن إسرائيل عن أبي إسحق ، وكذا رواه ابن أبي حاتم وابن مردويه من طريق الثورى عن أبي إسحق عن أبي ميسرة - واسمه عمرو بن شرحبيل الهمدانى الكوفي - عن عمر . وليس لـه عنه سواه لكن قـد قال أبو زرعة: لم يسمع منه . والله أعـلم (قلت : كان من أفـاضل أصحاب عبد الله ، روى عنه مسروق وهو من أقرانه ، فلا يشك فى سماعه من عمر رضي الله عنه) . وقال على بن المدينى : هذا إسناد صالح صحيح، وصححه الترمذى ، وزاد ابن أبي حاتم بعد قوله : « انتهينا » : « إنها تذهب المال وتذهب العقل » . كذا فى تفسير ابن كثير (١ : ٢٥٥) .

فإن قيل : كيف شربت بعـد قول الله تعالى : « فيهما إثم كبير » وبعد قوله : « وإثمهما أكبر من نفعهما » ؟ وكيف تعاطى مسلم ما فيه مأثم ؟ فالجواب أن الله تعالى إنما أراد بالإثم ما يؤول إليه شربها ، فمن فعل حينئذ ذلك الذى يؤول إليه فقد أثم بما فعل من ذلك لا بنفس الشرب ، وإن لم يفعل ذلك الـذى يؤول إليه لما كان عليه حينئذ إثم . فكان هــذا مقصد القول على وجه الورع لا على وجه التحريم ، فقبلـه قوم فتورعوا وأقدم آخرون عـلى الشرب حتى حقق الله التحريم فامتنع الكل . ولو أراد ربك التحريم لقال لعمر أولا ما قالـه آخرا حتى قال :

انتهينا . وأيضا فإن الله سبحانه لما ذكر ما فيها من الإثم وقرنه بما فيها من المنفعة فهم قوم من ذلك التخيير بين الحالين (فإن الله إذا أراد تحريم شيء لم يقرنه بذكر منافعه بل ربما قرنه بذكر ما فيه من المضار والمفاسد فقط) فأقدم من أقدم وتورع من تورع حتى نزلت آية التحريم الباحثة الكاشفة لتحقيقه ، ففهمها الناس وقال عمر رضى الله عنه : انتهينا ، وأمر النبي ﷺ مناديه فنادى بتحريم الخمر . قاله ابن العربي (١ : ٦٤) .

تحقيق معنى الخمر شرعا ولغة ، وترجيح قول أبي حنيفة : والخمر عند الإمام أبي حنيفة رضى الله عنه : التى من ماء العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد . وذهب الإمامان إلى عدم اشتراط القذف . ويكفى الاشتداد ، لأن المعنى المحرم يحصل به (وهو السكر) . وللإمام أن الغليان بداية الشدة وكمالها بقذف الزبد وسكونه . إذ به يتميز الصافى عن الكدر ، وأحكام الشرع قطعية فتناط بالنهاية ، كالحد وإكفار المستحل وحرمة البيع . وأخذ بعضهم بقولهما فى حرمة الشراب احتياطا (وبقول الإمام في الحد ونحوه) .

ثم إطلاق الخمر على غير ما ذكر مجاز عندنا وهو المعروف عند أهل اللغة ، ومن الناس من قال : هو حقيقة فى كل مسكر لما أخرج الشيخان وأبو داؤد والترمذى والنسائى « كل مسكر خمر » . وأخرج أبو داؤد « نزل تحريم الخمر يوم نزل وهو من خمسة : من العنب ، والتمر ، والحنطة ، والشعير ، والذرة . والخمر ما خامر العقل » . وأخرج مسلم عن أبى هريرة « الخمر من هاتين الشجرتين - وأشار إلى الكرم والنخلة - » . وأخرج البخارى عن أنس « حرمت الخمر حين حرمت وما يتخذ من خمر الأعناب إلا قليل ، وعامة خمرنا البسر والتمر » . ويمكن أن يجاب أن المقصود من ذلك كله بيان الحكم وتعليم أن ما أسكر حرام كالخمر ، وهو الذى يقتضيه منصب الإرشاد ، لا تعليم اللغات العربية سيما والمخاطبون فى الغاية القصوى من معرفتها (ولو كانت الخمر من غير العنب لغة

لم يحتج أنس إلى قوله : حرمت الخمر حين حرمت وما يتخذ من خمر الأعناب إلا قليل إلخ فإنه يدل على المتبادر من الخمر هو خمر العنب، فنبه على أن حكم خمر البسر والتمر كحكم خمر العنب كيلا يقتصرها الناس على المتبادر منه لغة) . وما يقال : إنه مشتق من مخامرة العقل وهي موجودة فى كل مسكر لا يقتضى العموم ، ولا ينافى كون الاسم خاصا فيما تقدم ، فإن النجم مشتق من الظهور ثم هو اسم خاص للنجم المعروف لا لكل ما ظهر ، وهذا كثير النظير .

وتوسط بعضهم فقال : إن الخمر حقيقة في لغة العرب فى التى من ماء العنب إذا صار مسكرا، وإذا استعمل في غيره كان مجازا (لغة) إلا أن الشارع جعله حقيقة في كل مسكر شابه موضوعه اللغوى ، فهو في ذلك حقيقة شرعية كالصلاة والصوم والزكاة فى معانيها المعروفة شرعا (وذلك كالربا فإنه حقيقة فى ربا النسئة لغة وعرفا، وألحق الشارع به ربا الفضل، ولذلك لم يختلف أحد فى حرمة ربا النسئة ، وأنكر ابن عباس حرمة ربا الفضل حتى حدثه أبو سعيد الخدرى أنه سمع رسول الله ﷺ : « الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر - إلى أن قال - مثلا بمثل يدا بيد سواء بسواء والفضل ربا » . فالربا حقيقة شرعية فى ربا النسئة وربا الفضل جميعا، فكذا الخمر، ولكن لما كان حرمة الخمر قطعية بنص الكتاب وكونها حقيقة شرعية فى غير ماء العنب المشتد من المسكرات ثابتا بالسنة نزلنا الأمور على منازلها وقلنا : حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب، كما ورد ذلك بعينه فى حديث صحيح عن ابن عباس أخرجه النسائى وغيره فافهم) . فالخلاف قوى، ولقوته ووقوع الإجماع على تسمية المتخذ من العنب خمرا دون المسكر من غيره أكفروا مستحل الأول ولم يكفروا مستحل الثانى ؛ بل قالوا : إن عين الأول حرام غير معلول بالسكر ولا موقوف عليه ، ومن أنكر حرمة العين وقال : إن السكر منه حرام لأنه به يحصل الفساد فقد كفر لجحوده الكتاب إذ سماه رجسا فيه - والرجس محرم العين - فيحرم كثيره وإن لم يسكر ، وكذا قليله ولو قطرة . ويحد شاربه مطلقا . وقالوا : إن الطبخ لا يؤثر لأنه للمنع

من ثبوت الحرمة لا لرفعها بعد ثبوتها ، إلا أنه لا يحد شاربه ما لم يسكر منه بناء على أن الحد بالقليل النئ خاصة ، وهذا قد طبخ .

وأما غير ذلك فالعصير إذا طبخ حتى يذهب أقل من ثلثيه - وهو المطبوخ أدنى طبخة ويسمى الباذق - ، والمنصف - وهو ما ذهب نصفه بالطبخ - فحرام عندنا إذا غلا واشتد وقذف بالزبد، أو إذا اشتد على الاختلاف وقال الأوزاعى وأكثر المعتزلة: إنه مباح لأنه مشروب طيب وليس بخمر. ولنا أنه رقيق ملذ مطرب ولذا يجتمع عليه الفساق ، فيحرم شربه دفعا للفساد .

وأما نقيع التمر - وهو السكر وهو النئ من ماء التمر - فحرام مكروه. وقال شريك: إنه مباح للامتنان (فى قوله تعالى: « تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا ») ولا يكون بالمحرم . ويرده إجماع الصحابة . والآية محمولة على الابتداء كما أجمع عليه المفسرون .

وأما نقيع الزبيب - وهو النئ من ماء الزبيب - فحرام إذا اشتد وغلى . وفيه خلاف الأوزاعى . ونبيذ الزبيب والتمر إذا طبخ أدنى طبخة حلال وإن اشتد إذا شرب منه ما يغلب على ظنه أنه لا يسكر من غير لهو ولا طرب عند أبى حنيفة وأبى يوسف . وعند محمد والشافعى حرام .

ونبيذ العسل ، والتين ، والحنطة ، والذرة ، والشعير ، وعصير العنب إذا طبخ وذهب ثلثاه حلال عند الإمام الأول والثانى . وعند محمد والشافعى حرام أيضا .

ترجيح الإفتاء بقول محمد فى سائر الأشربة المسكرة، وهو مروى عن الكل أيضا : وأفتى المتأخرون بقول محمد فى سائر الأشربة ، وذكر ابن وهبان أنه مروى عن الكل. وهو الراجح رواية ودراية . فى الصحيحين أنه ﷺ سئل عن النقيع - وهو نبيذ العسل - فقال: « كل شراب أسكر فهو حرام ». وروى أبو داؤد

« نهى رسول الله ﷺ عن كل مسكر ومفتر » . وصح « ما أسكر كثيره فقليله حرام » . وفى حديث آخر « ما أسكر الفرق منـه فملأ الكف منه حرام » . والأحاديث متظافرة على ذلك، ولعمرى! إن اجتماع الفساق على شرب المسكرات مما عدا الخمر ورغبتهم فيها فوق اجتماعهم على شرب الخمر ورغبتهم فيه بكثير وقد وضعوالها أسماء كالعنبرية والإكسير ونحوهما ، ظنا منهم أن هذه الأسماء تخرجها من الحرمة ، وتبيح شربها للأمة . وهيهات هيهات! الأمر وراء ما يظنون. فإنا لله وإنا إليه راجعون . فالحق الذى لاينبغى العدول عنه أن الشراب المتخذ مما عـدا العنب كيف كان وبأى اسم سمى متى كان بحيث يسكر من لم يتعوده حرام ، وقليله ككثيره، ويحد شاربه، ويقع طلاقه ، ويحرم بيعه ، نعم ! حرمة هذه الأشربة دون حرمة الخمر (لكونها ملحقة بها بالسنة) حتى لا يكفر مستحلها كما قدمنا ، لأنها ظنيـة . ولو ذهب ذاهب إلى القول بالتكفير لم يبق فى يـده من الناس اليوم إلا قليل . وفى الفتاوى النسفية : شراب البنج حرام، ويقع طلاق السكران منه ، ومن استحله قتل ، ويحد شاربه كما يحد شارب الخمر . كذا فى المظهرى (٢ : ٩٢) والروح (٢ : ٩٧) .

قال الجصاص : ولم يختلف أهل النقل فى أن الخمر قد كانت مباحة فى أول الإسلام، وأن المسلمين قد كانوا يشربونها بالمدينة ويتبايعون بها مع علم النبي ﷺ بذلك وإقرارهم عليه إلى أن حرمها الله تعالى .

قول أبي حنيفة فى معنى الخمر هو قول الجمهور الأعظم من الفقهاء :

وقد اختلف فى ما يتناوله اسم الخمر من الأشربة فقال الجمهور الأعظم من الفقهاء : اسم الخمر فى الحقيقة يتناول : النئى المشتد من ماء العنب . وزعم فريق من أهل المدينة ومالك والشافعى أن كل ما أسكر كثيره من الأشربه فهو خمر.

دلائل قول أبي حنيفة من السنة واللغة والآثار: والدليل على أن اسم الخمر مخصوص بالنئى المشتد من ماء العنب دون غيره وأن غيره إن سمى بهذا الاسم فإنما

هو محمول عليه ومشبه به على وجه المجاز ، حديث أبي سعيد الخدرى قال : « أتى النبي ﷺ بنشوان فقال له : أشربت خمرا ؟ فقال : ما شربتها منذ حرمها الله ورسوله . قال : فماذا شربت ؟ قال : الخليطين ، قال : فحرم رسول الله ﷺ الخليطين » . فنفى الشارب اسم الخمر عن الخليطين بحضرة النبي ﷺ فلم ينكره عليه ، ولو كان ذلك يسمى خمرا من جهة لغة أو شرع لما أقره عليه ، إذ فى نفى التسمية نفى الحكم ، ومعلوم أن النبي ﷺ لا يقر أحدا على حظر مباح ولا على استباحة محظور . وفى ذلك دليل على أن اسم الخمر منتف عن سائر الأشربة إلا من النئ المشتد من ماء العنب ؛ لأنه إذا كان الخليطان لايسميان خمرا مع وجود قوة الإسكار منهما علمنا أن الاسم مقصور على ما وصفنا . (قلت : حجة قوية لو صح الحديث . ولم أجده فى شئ من كتب الحديث التى هى عندى ؛ فمن عثر به فليحقق إسناده ويلحقه بهذا الموضع) .

ويدل عليه ما حدثنا عبد الباقى بن قانع بسنده عن أبى إسحق عن الحارث عن على رضى الله عنه قال : سألت رسول الله ﷺ عن الأشربة عام حجة الوداع فقال : « حرام الخمر بعينها . والسكر من كل شراب » . وبسنده عن منذر عن محمد بن الحنيفة عن على عن النبي ﷺ نحوه . وبسنده عن الحارث بن النعمان قال : سمعت أنس بن مالك يحدث عن رسول الله ﷺ قال : « الخمر بعينها حرام ، والسكر من كل شراب » . وقد روى (١) عبد الله بن شداد عن ابن عباس من قوله مثل ذلك ، وقد روى عنه أيضا مرفوعا . وفيه دلالة على أن اسم الخمر مخصوص

---

(١) قلت: صححه ابن حزم وهو موقوف فى حكم المرفوع ، لأن الطبرى أخرجه فى تهذيبه من طريق داوٗد بن أبى هند عن عكرمة عنه بلفظ : « حرم الله الخمر بعينها ، والسكر من كل شراب » والصحابى إذا قال : أمرنا بكذا ، ونهينا عن كذا ، وحرم الله كذا ، وفرض الله كذا فهو فى حكم الرفع . ومن شاء تحقيق الإسناد فليراجع الإعلاء والجوهر النقى .

بشراب بعينه دون غير (من المسكرات) ، وأن غيره من الأشربة غير مسمى بهذا الاسم لقوله : « والسكر من كل شراب » .

وقد دل أيضا على أن المحرم من سائر الأشربة هو ما يحدث عنده السكر ؛ لولا ذلك لما اقتصر منها على السكر دون غيره. ولما فصل بينها وبين الخمر فى جهة التحريم. ودل أيضا على أن تحريم الخمر حكم مقصور عليها غير متعد إلى غيرها قياسا ولا استدلالا ؛ إذ علق حكم التحريم بعين الخمر دون معنى فيها؛ وذلك ينفى جواز القياس عليها ، لأن كل أصل ساغ القياس عليه فليس الحكم المنصوص عليه مقصورا عليه ، ولا متعلقا به بعينه؛ بل يكون الحكم منصوبا على بعض أوصافه مما هو موجود فى فروعه ، فيكون الحكم تابعا للوصف جاريا معه فى معلولاته .

ويدل على ما ذكرنا من انتفاء اسم الخمر عن سائر الأشربة إلا ما وصفنا ما روى عن ابن عمر أنه قال : « لقد حرمت الخمر يوم حرمت وما بالمدينة منها شئ » (رواه البخارى وغيره) . وابن عمر رجل من أهل اللغة . ومعلوم أنه كان بالمدينة السكر وسائر الأنبذة المتخذة من التمر ، لأن تلك كانت أشربتهم؛ ولذلك قال جابر بن عبد الله : « نزل تحريم الخمر وما يشرب الناس يومئذ إلا البسر والتمر » . وقال أنس بن مالك : «كنت ساقى عمومتى من الأنصار حين نزل تحريم الخمر. فكان شرابهم يومئذ الفضيخ ، فلما سمعوا أراقوها » . فلما نفى ابن عمر اسم الخمر عن سائر الأشربة التى كانت بالمدينة دل ذلك على أن الخمر عنده كانت شراب العنب النئ المشتد ، وأن ما سواها غير مسمى بهذا الاسم .

ويدل عليه قول أبى الأسود الدؤلى - وهو رجل من أهل اللغة ، حجة فيما قال منها - فقال (فى الطلاء) :

دع الخمر تشربها الغواة فإننى ... رأيت أخاها مغنيا لمكانها

فإن لا تكنه أو يكنها فإنه ... أخوها غذته أمه بلبانها

(جعل الطلاء أخا للخمر - وأخو الشيء غيره - أراد أنهما معا من الكرم) .

ويدل على ذلك أنا وجدنا بلوى أهل المدينة بشرب الأشربة المتخذة من التمر والبسر كانت أعم منها بالخمر لقلتها عندهم ، فلما عرف الكل من الصحابة تحريم النئ المشتد من ماء العنب واختلفوا فيما سواها ، وروى عن عظماء الصحابة مثل عمر وعبد الله وأبي ذر وغيرهم شرب النبيذ الشديد ، وكذلك سائر التابعين ومن بعدهم من أخلافهم من الفقهاء من أهل العراق لا يعرفون تحريم هذه الأشربة ولا ولا يسمونها باسم الخمر ؛ بل ينفونه عنها : دل ذلك على أن اسم الخمر لا يقع عليها ولا يتناولها ؛ لأن الجميع متفقون على ذم شارب الخمر ، وأن جميعها محرم محظور ، وأن النبيذ غير محرم ، لأنه لو كان محرما لعرفوا تحريمه كمعرفتهم بتحريم الخمر ، إذ كانت الحاجة إلى معرفة تحريمها أمس منها إلى معرفة تحريم الخمر ، لعموم بلواهم بها ؛ وما عمت به البلوى من الأحكام فسبيل دروده نقل التواتر الموجب للعلم والعمل . وفى ذلك دليل على أن تحريم الخمر لم يعقل به تحريم هذه الأشربة ولا عقل الخمر اسما لها .

ويدل عليه أنه لا خلاف أن مستحل الخمر كافر وأن مستحل هذه الأشربة لا تلحقه سمة الفسق . فكيف بأن يكون كافرا ؟! فدل ذلك على أنها ليست بخمر فى الحقيقة . ويدل عليه أن خل هذه الأشربة لا يسمى خل الخمر . وإن خل الخمر هو الخل المستحيل من ماء العنب النئ المشتد .

معنى قوله ﷺ : « الخمر من خمسة أشياء » وقوله : « الخمر من هاتين الشجرتين » ، ومعنى قول عمر : « الخمر ما خامر العقل » : فإذا ثبت بما ذكرنا انتفاء اسم الخمر عن هذه الأشربة ثبت أنه ليس باسم لها فى الحقيقة وأنه إن ثبت تسميتها باسم الخمر فى حال فهو على جهة التشبيه بها عند وجود السكر منها ، فينبغى أن يكون قوله ﷺ : « الخمر من خمسة أشياء » (وقوله : « الخمر من هاتين الشجرتين » وهو أصح إسنادا مما فيه ذكر الخمسة) محمولا على الحال التى

يتولد منها السكر فسماها باسم الخمر فى تلك الحال ؛ لأنها قد عملت عمل الخمر فى توليد السكر واستحقاق الحد، وهو محمل قول عمر : « الخمر ما خامر العقل » (رواه البخارى) لأن ما خامر العقل هو ما غطاه ، وليس ذلك بموجود فى قليل ما أسكر كثيره من هذه الأشربة انتهى ملخصا (١ : ٣٢٤ - ٣٢٨) .

تحقيق معنى الميسر لغة وشرعا : والميسر مصدر ميمى من يسر - كالوعد والمرجع - يقال : يسرته إذا قمرته وصفته . إنه كانت لهم عشرة أقداح هى الأزلام والأقلام : الفذ ، والتوأم، والرقيب، والحلس ، والنافس ، والمسبل ، والمعلى ، والمنيح ، والسفيح، والوغد. لكل واحد منها نصيب معلوم من جزور ينحرونها ويجزئونها ثمانية وعشرين ، إلا الثلاثة : وهو المنيح ، والسفيح ، والوغد. للفذ سهم ، وللتوأم سهمان ، وللرقيب ثلاثة ، وللحلس أربعة ، وللنافس خمسة، وللمسبل ستة ، وللمعلى سبعة. يجعلونها فى خريطة ويضعونها على يدى عدل، ثم يجلجلها ويدخل يده ، فيخرج باسم رجل رجل قدحا منها؛ فمن خرج له قدح ذوات الأنصباء أخذ النصيب الموسوم به ذلك القدح ، ومن خرج له قدح مما لا نصيب له لم يأخذ شيئا وغرم ثمن الجزور كله مع حرمانه . وكانوا يدفعون تلك الأنصباء إلى الفقراء ولا يأكلون منها، ويفتخرون بذلك ويذمون من لم يدخل فيه .

وفى حكم ذلك جميع أنواع القمار من النرد والشطرنج وغيرهما، حتى أدخلوا فيه لعب الصبيان بالجوز ، والكعاب والقرعة فى غير القسمة ، وجميع أنواع المخاطرة والرهان . وعن ابن سيرين: كل شىء فيه خطر فهو من الميسر . انتهى من الروح ملخصا (٢ : ٩٨) .

المخاطرة من القمار : وقال الجصاص : لا خلاف بين أهل العلم فى تحريم القمار وأن المخاطرة من القمار . قال ابن عباس : المخاطرة قمار . وقد كان ذلك مباحا إلى أن ورد تحريمه ، وقد خاطر أبو بكر الصديق المشركين حين نزلت « الم غلبت الروم » وقال له النبى ﷺ : « زد فى الخطر ، وأبعد فى الأجل »

ثم حظر ذلك ونسخ بتحريم القمار . ولا خلاف فى حظره إلا ما رخص فيه من الرهان فى السبق فى الدواب ، والإبل ، والنضال إذا كان الذى يستحق واحدا إن سبق ولا يستحق الآخر إن سبق . وإن شرط إن من سبق منهما أخذ وإن سبق أعطى فهذا باطل ، فإن أدخلا بينهما رجلا إن سبق استحق وإن سبق لم يعط فهذا جائز ، وهــذا الدخيل الذى سماه النبي ﷺ محللا .

رخص فى رهان الخيل : وإنما خص ذلك لأن فيه رياضة للخيل وتدريبا لها على الركض ، وفيه استظهار وقوة على العدو ، قال الله تعالى : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل» انتهى ملخصا (١ : ٣٢٩) .

اللهو كله حرام وباطل إلا ما استثنى منه ، ورجوع الشافعى عن إباحة الشطرنج : وفى المظهرى : والتحقيق أن اللهو كله حرام وباطل بالاتفاق (إلا ما استثناه الشارع من لهو الرجل بامرأته وفرسه ونباله) ـ وأما ما روى عن الإمام الشافعى أنه أباح اللهو بالشطرنج فالصحيح فى ذلك أنه رجع عن قوله هذا ـ وكذا إضاعة المال والتبذير فيه بأى وجه كان من الرشاد والقمار والربا وغيره ، كل ذلك حرام بالاتفاق ؛ قال الله تعالى : « إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين » . وقد اجتمع الأمران فى القمار اللهو والتبذير فهو أولى بالحظر . وهو كبيرة من الكبائر ، سواء كان على الصفة التي كانت العرب تقامر بها أو على غيرها من الشطرنج والنرد ونحوهما . انتهى معربا ملخصا (٢ : ٩٤) .

الجوب عن إيراد بعض الملاحدة من الحكماء على تحريم الخمر مع ما فيها من المنافع : فائـده : قد بالغ الأطباء فى منافع الخمر ، قالوا : فيها من منفعة البدن حفظ الصحة القائمة ، أو جلب الصحة الفانية بما تفعله من تقوية المعدة . وسريانها فى الأعصاب والعروق ، وتوصلها إلى الأعضاء الباطنة الرئيسية ، وتجفيف الرطوبة ، وهدم الأطعمة الثقال وتلطيفها ؛ مع ما فيها من اللذة والسرور ، وتصفية اللون ، وتقوية الباه ، وتشجيع الجبان ، وتسخية البخيل . حتى قال

بعضهم : لو جمع سبعون عقارا ما وفى بالخمر فى منافعها ، ولا قام فى إصلاح ، البدن مقامها . فكيف يجوز أن يرد الشرع بتحريم مالا غنى عنه ولاعوض منه ؟ هذا مناقض للحكمة .

قلنا : هـذا قول من تعود شربها منهم ، ومن تعود شيئا أحبه - والحب يعمى ويصم - ألا ترى أن منهم من رجح (١) الإتيان فى الأدبار على الإتيان فى الفروج ، وهل يقول ذلك إلا منكوس القلب ، معكوس الطبع ، محروم الحجى ؟ فإن الإتيان فى أدبار الرجال فاحشة ما سبق قوم لوط بها من أحد من العالمين ، واتفق على قبحه وشناعته ووخامته جماهير الخلق من المسلمين والكافرين ، لا يحسنه ولا يمدحه إلا من زين له سوء عمله من أتباع الشياطين ، فلا يبعد ممن يحسن مثل تلك الفاحشة أن يحسن شرب الخمر .

تفسير منافع الخمر التى أشار إليها القرآن : وأما المنفعة التى أشار إليها القرآن فالمراد بها ربح التجارة ، لأنهم كانوا يجلبونها من الشام برخص فيبيعونها فى الحجاز بربح كثير . وأما منفعة البدن فلا ، لأن البلاد التي نزل أصل تحريم الخمر فيها كانت بلاد جفوف وحر ، وضرر الخمر فيها أكثر من منفعتها طبا ؛ وإنما يصلح الخمر عند الأطباء للأرياف والبطاح والمواضع الرطبة .

تفصيل مفاسد الخمر : ومن مفاسد الخمر إزالة العقل الذى هو أشرف صفات الإنسان ، به يتميز عن سائر الحيوان ، وإذا كانت عدوة للأشرف لزم أن تكون أخس الأمور ؛ لأن العقل هو الذى يمنع صاحبه عن القبائح التي يميل إليها بطبعه ، فإذا شرب زال ذلك المانع عن القبائح ، وتمكن إلفها ، فارتكبها وأكثر منها . وربما كن ضحكة للصبيان حتى يرتد إليـه عقله . وإذا سكر لم يميز زوجته عن أمه وبنته وأخته ، وربما تعرى عند النساء من الأجنبيات

(١) ذكره الشيخ الرئيس فى كتابه « رجوع الشيخ إلى الصبا » .

والمحارم ، وفعل من الحركات الشنيعة مثل ما تفعل البهائم . ذكر ابن أبي الدنيا أنه مر بسكران وهو يبول بيده ويغسل به وجهه كهيئة المتوضئ ، ويقول : الحمد لله الذي جعل الإسلام نورا ، والماء طهورا . وعن العباس بن مرداس أنه قيل له في الجاهلية : ألا تشرب الخمر ؟ فإنها تزيد في حرارتك . فقال : ما أنا بآخذ جهلي بيدي فأدخله جوفي . ولا أرضى أن أصبح سيد قوم وأمسى سفيههم . وربما يقع القتال بين الشاربين في مجلس الشرب .

ومنها أن الإنسان إذا ألفها اشتد ميله إليها ، وكاد يستحيل مفارقته لها وتركه إياها . وربما أورثت فيه أمراضا كانت سببا لهلاكه . وقد ذكر المحققون من الأطباء لها مضار بدنية كثيرة ، كما لا يخفى على من راجع كتب الطب (وقد اتفق حكماء المغرب في زماننا على أن ضررها أشد وأكثر من نفعها، فترى كثيرا من ملوك المغرب يسعون في منع الأقوام من شربها فلم ينجح سعيهم في ذلك لتألف الأقوام وإيلاعهم بها ، فاستحال مفارقتهم لها وتركهم إياها ، ولن يصلح العطار ما أفسد الدهر) .

وبالجملة لو لم يكن فيها سوى إزالة العقل والخروج عن حد الاستقامة لكفى ، فإنه إذا اختل العقل حصلت الخبائث بأسرها ، ولذلك قال ﷺ : «اجتنبوا الخمر فإنها أم الخبائث » . ولم يثبت أن الأنبياء عليهم السلام شربوها في وقت . كذا في الروح ملخصا (٢ : ٦٩) .

وعن ابن عباس مرفوعا قال : « الخمر أم الفواحش وأكبر الكبائر ، من شربها وقع على أمه وخالته وعمته » . رواه الطبراني وفيه عبد الكريم أبو أمية ، وهو ضعيف (قلت : بل هو حسن الحديث) . وعن ابن عمر أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه جلس بعد وفاة رسول الله ﷺ فذكروا أعظم الكبائر ، فلم يكن عندهم فيها علم ، فأرسلوني إلى عبد الله بن عمرو أسأله عن ذلك ، فأخبرني أن أعظم الكبائر شرب الخمر . فأتيتهم فأخبرتهم . فأنكروا ذلك ووثبوا

إليه جميعا ، فأخبرهم أن رسول الله قال : « إن ملكا من بني إسرائيل أخذ رجلا فخيره بين أن يشرب الخمر ، أو يقتل صبيا ، أو يأكل لحم خنزير ، أو يقتلوه إن أبى فاختار أن يشرب الخمر . وإنه لما شرب لم يمتنع من شيئ أرادوه منه » . الحديث رواه الطبراني ، ورجاله رجال الصحيح خلا صالح بن داود التمار ، وهو ثقة ، كذا في مجمع الزوائد (٥ : ٦٨) .

فالحمد لله الذي هدانا برحمته لما لم يهتد إليه الحكماء إلا بعد تجربة طويلة ، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله ، وصلى الله على خيرته من خلقه سيدنا النبي محمد ﷺ صلوة لا منتهى لها دون رضاه .

مفاسد الميسر : ومن مفاسد الميسر أن فيه أكل الأموال بالباطل . وإنه يدعوا كثيرا من المقامرين إلى السرقة ، وتلف النفس ، وإضاعة الأهل والعيال ، وارتكاب الأمور القبيحة ، والرذائل الشنيعة ، والعداوة الكامنة والظاهرة . وهذا أمر مشاهد لا ينكره إلا من أعماه الله تعالى وأصمه . ومن المفاسد المشتركة صدهما عن ذكر الله وعن الصلاة ، وإيقاعهما العداوة والبغضاء غالبا . فافهم والله يتولى هداك .

قوله تعالى : « ويسئلونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فإخوانكم » الآية

تحقيق معنى اليتيم لغة وعرفا : اليتيم المنفرد عن أحد أبويه ، فقد يكون يتيما من الأم مع بقاء الأب ، وقد يكون يتيما من الأب مع بقاء الأم ، إلا أن الأظهر عند الإطلاق هو اليتيم من الأب وإن كانت الأم باقية ، ولا يكاد يوجد الإطلاق في اليتيم من الأم إذا كان الأب باقيا . وكذلك سائر ما ذكر الله من أحكام الأيتام إنما المراد بها الفاقدون لآبائهم وهم صغار ، ولا يطلق ذلك عليهم بعد البلوغ إلا على وجه المجاز لقرب عهدهم باليتم .

جواز خلط الولى مال اليتيم بماله، وجواز التصرف فيه بيعا وشراء ومضاربة : وقوله : « قل إصلاح لهم خير » فيه الدلالة على جواز خلط ماله بماله، وجواز التصرف فيه بالبيع والشرى إذا كان ذلك صلاحا ؛ وجواز دفعه مضاربة إلى غيره ، وجواز أن يعمل ولى اليتيم مضاربة أيضا .

دليل جواز الاجتهاد فى الأحكام : وفيه الدلالة على جواز الاجتهاد فى أحكام الحوادث ، لأن الإصلاح الذى تضمنته الآية إنما يعلم من طريق الاجتهاد وغالب الظن .

للولى أن يشترى مال اليتيم لنفسه ، أو يبيع له من مال نفسه : ويدل على أن لولى اليتيم أن يشترى من ماله لنفسه إذا كان خيرا لليتيم ، وذلك بأن ما يأخذه اليتيم أكثر قيمة مما يخرج عن ملكه ، وهو قول أبى حنيفة . ويبيع أيضا من مال نفسه لليتيم لأن ذلك من الإصلاح له .

للولى تزويج اليتيم دون الوصى الذى لا نسب بينه وبينه : ويدل أيضا على أن له تزويج اليتيم إذا كان ذلك من الإصلاح ، وذلك عندنا فيمن كان ذا نسب منه ، دون الوصى الذى لا نسب بينه وبينه ، لأن الوصية نفسها لا يستحق بها الولاية فى التزويج ، ولكنه قد اقتضى ظاهره أن للقاضى أن يزوجه ويتصرف فى ماله على وجه الإصلاح (لما له من الولاية العامة) . لأن الضمير فى قوله : « ويسئلونك » للقوام على الأيتام الكافلين لهم ، وذلك ينتظم كل ذى رحم محرم ، لأن له إمساك اليتيم وحفظه ، وحياطته وحضانته (وكذا للقاضى ذلك إذا لم يكن لليتيم ذو رحم محرم ، وأما غيرهما فليس له ذلك إلا بإذنهما اللهم إلا أن يرى أحد يتيما فى محل ضياع فله حفظه وحضانته ويخبر القاضى بحاله) .

للولى تعليم اليتيم وتأديبه وتقويمه ، والاستجار له على ذلك ومؤاجرته ممن يعلمه الصناعة : وقوله : « قل إصلاح لهم خير » قد انتظم سائر الوجوه من

التصرف فى ماله على وجه الإصلاح ، التزويج ، والتقويم ، والتأديب فدل على أن له أن يعلمه ما له فيه صلاح من أمر الدين والأدب ، ويستأجر له على ذلك ، وأن يؤاجره ممن يعلمه الصناعات والتجارات ونحوها ، لأن جميع ذلك قد يقع على وجه الإصلاح . ولذلك قال أصحابنا : إن كل من كان اليتيم فى حجره من ذوى الرحم المحرم فله أن يؤاجره ليعلم الصناعات . وقال محمد : له أن ينفق عليه من ماله . وقالوا : إنه إذا وهب لليتيم مال فلمن هو فى حجره أن يقبضه له لما له فيه من الصلاح . فظاهر الآية قد اقتضى جميع ذلك كله . وقوله : « خير » يدل على أنه ليس بواجب عليه التصرف فى ماله بالتجارة ولا هو مجبر على تزويجه ، لأن ظاهر اللفظ يدل على أن مراده الندب والإرشاد .

للولى أن يخالط اليتيم بنفسه فى الصهر والمناكحة : وقوله : « وإن تخالطوهم فإخوانكم » فيه إباحة خلط ماله بماله والتجارة والتصرف فيه ، ويدل على أن له أن يخالط اليتيم بنفسه فى الصهر والمناكحة ، وأن يزوجه بنته ، أو يزوج اليتيمة بعض ولده ، فيكون قد خلط اليتامى بنفسه وعياله واختلط هو بهم . لأن المخالطة يتناول جميع ذلك ، يقال : فلان خليط فلان إذا كان شريكا له ، أو كان يعامله . ويبايعه ، ويشاريه ، ويداينه ، وإن لم يكن شريكا . ويقال : قد اختلط فلان بفلان إذا صاهرا . وهذه المخالطة معقودة بشريطة الإصلاح من وجهين : أحدهما تقديمه ذكر الإصلاح ، والثانى قوله عقيب ذكر المخالطة : « والله يعلم المفسد من المصلح » .

دليل جواز المناهدة فى أزواد : إذا كانت الآية قد انتظمت جواز خلطه مال اليتيم بماله فى مقدار ما يغلب فى ظنه أن اليتيم يأكله ، ما روى عن ابن عباس ، فقد دل على جواز المناهدة التى يفعلها الناس فى الأسفار ، فيخرج كل واحد منهم شيئا معلوما فيخلطونه ثم ينفقونه ، وقد يختلف أكل الناس ، فإذا كان الله قد أباح ذلك فى أموال الأيتام فهو فى مال العقلاء البالغين بطيبة

أنفسهم أجوز انتهى ملخصا من الجصاص (ص - ٣٣١) .

وعند ابن أبي شيبة عن وكيع وابن أبي زائدة عن عبد الله بن حميد بن عبيد عن أبيه أن جده « أن عمر دفع إليه مال يتيم مضاربة » كذا فى التلخيص الجبير (ص .. ٢٥٤) . قال الجصاص : وعمر وعائشة وابن عمر وشريح وجماعة من التابعين دفع مال اليتيم مضاربة والتجارة به انتهى . قال ابن العربى : لما أذن الله تعالى للناس فى مخالطة الأيتام مع قصد الإصلاح بالنظر لهم وفيهم كان ذلك دليلا على جواز التصرف للأيتام كما يتصرف للأبناء . وفى الأثر « ما كنت تؤدب منه ولدك فأدب منه يتيمك » . ولأجل ذلك قال بعض علمائنا : إنه يجوز للحاضن أن يتصرف فى مال اليتيم تصرف الوصى فى البيع والقسمة وغير ذلك . وبه أقول وأحكم ، فينفذ بنفوذ فعله له فى القليل والكثير على الإطلاق بهذا الآية . والله أعلم .

قال : فهل للولى أن ينكح نفسه من يتيمته ، أو يشترى من مال يتيمته ؟ قلنا : إن مالكا جعل ولاية النكاح بالكفالة والحضانة ، أقوى منها بالقرابة ، حتى قال فى الأعراب الذين يسلمون أولادهم فى أعوام المجاعة إلى الكفلة : إنهم ينكحونهم أنكاحهم ، فأما إنكاح الكافل من نفسه فسيأتى فى تفسير سورة النساء . وحاصل ما ذكره هناك : قال علماءنا : إذا بلغت اليتيمة وأقسط الولى فى الصداق جاز له أن يتزوجها ، ويكون هو الناكح والمنكح وبه قال أبو حنيفة . وقال الشافعى : لا يجوز أن يتولى طرفى العقد بنفسه فيكون ناكحا منكحا ، حتى يقدم الولى من ينكحها . ومال الشافعى إلى أن تعديد الناكح والمنكح والولى تعبد ، فإذا اتحد إثنان منهم سقط واحد من المذكور فى الحديث حين قال : « لا نكاح إلا بولى وشاهدى عدل » . الجواب إنا لانقول : إن للتعبد مدخلا فى هذا ، وإنما أعلم الله عز وجل الخلق ارتباط العقد بالولى . فأما التعدد والتعبد فلا مدخل له ، ولا دليل عليه ولا نظر له انتهى :

قال : وأما الشراء منه فقال أبو حنيفة ومالك : يشترى فى مشهور الأقوال إذا كان نظرا له . وهو صحيح ، لأنه من باب الإصلاح المنصوص عليه فى الآية . وقال الشافعى رحمه الله : لا يجوز ذلك فى النكاح ولا فى البيع . فأما ما نزعه الشافعى من منع النكاح فله فيها طرق ، وأما الشراء فطريقه فيها ضعيف جدا إلا أن يدخل معنا فى مراعاة الذرائع والتهم فينقض أصله في تركها انتهى (١ : ٦٥) .

وفي الدر : إن باع الوصى أو اشترى مال اليتيم من نفسه فإن كان وصى القاضى لا يجوز ذلك مطلقا ، وإن كان وصى الأب جاز بشرط منفعة ظاهرة للصغير . وقالا : لا يجوز مطلقا ، ولا يتجر الوصى فى مال اليتيم لنفسه ، وجاز لو اتجر من مال اليتيم لليتيم انتهى . وفى رد المحتار : وليس للوصى فى هذا الزمان أخذ مال اليتيم مضاربة ، ولا إقراض ماله ، ولو أقرض لا يعد خيانة فلا يعزل بها انتهى (٥ : ٦٩٨) .

قوله تعالى : « ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ، ولأمة مومنة خير من مشركة ولو أعجبتكم » الآية

المراد بالمشركات ما عدا الكتابيات : حمل كثير من أهل العلم المشركات على ما عدا الكتابيات ، فيجوز نكاح الكتابيات عنده لقوله تعالى : « لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين » و« ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين » والعطف يقتضى المغايرة . وأخرج ابن حميد عن قتادة : « المراد بالمشركات مشركات العرب التى ليس لهن كتاب » . وعن حماد قال : « سألت إبرهيم عن تزويج اليهودية والنصرانية ، فقال : لا بأس به . فقلت : أليس الله تعالى يقول : « ولا تنكحوا المشركات » فقال : إنما ذلك المجوسيات وأهل الأوثان » . وذهب البعض إلى أنها تعم الكتابيات ، لأنه تعالى أطلق الشرك على أهل الكتاب بقوله : « وقالت اليهود عزير ابن الله . وقالت النصارى المسيح

ابن الله - إلى قوله - سبحانه عما يشركون » . وأخرج البخارى عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما كان إذا سئل عن نكاح الرجل النصرانية أو اليهودية قال : « حرم الله تعالى المشركات على المسلمين ، ولا أعرف شيئا من الإشراك أعظم من أن تقول المرأة: ربها عيسى أو عبد من عباد الله تعالى » . والمشهور الذى عليه العمل أن هذه الآية قد نسخت (على تقدير عمومها) بما فى المائدة على ما يقتضيه الظاهر (وهو كون المائدة متأخرة عن البقرة) . فقد أخرج أبو داود فى ناسخه عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال فى « ولا تنكحوا المشركات » : نسخ من ذلك نكاح نساء أهل الكتاب أحلهن للمسلمين ، وحرم المسلمات على رجالهم » . وعن الحسن ومجاهد مثل ذلك . وهو الذى ذهب إليه الحنفية والشافعية ، إلا أنهم يقولون بالتخصيص دون النسخ . انتهى من الروح (٢ : ١٠٢) .

وقال الجصاص : روى أبو عبيد حدثنا على بن سعد عن أبى المليح عن ميمون بن مهران قال : « قلت لابن عمر : إنا بأرض يخالطنا فيها أهل الكتاب ، فننكح نساءهم ونأكل طعامهم ؟ قال : فقرأ على آية التحليل وآية التحريم ، قال : قلت : إنى أقرأ ما تقرأ ، فننكح نساءهم ونأكل طعامهم ؟ قال : فأعاد على آية التحليل وآية التحريم » .

كان ابن عمر واقفا فى حكم نكاح الكتابيات غير قاطع فيه بشئ : قال : فعدوله عن الجواب بالإباحة والحظر إلى تلاوة الآية دليل على أنه كان واقفا فى الحكم غير قاطع فيه بشئ ، وما ذكر عنه من الكراهة يدل على أنه ليس على وجه التحريم، كما يكره تزوج نساء أهل الحرب من أهل الكتاب لا على وجه التحريم . وقد روى عن جماعة من الصحابة والتابعين إباحة نكاح الكتابيات . روى أبو عبيد عن سعيد بن أبى مريم عن يحيى بن أيوب ونافع بن يزيد عن عمر (١)

(١) مختلف فيه وقد وثق .

مولى غفرة قال : سمعت عبد الله (٢) بن على بن السائب يقول : « إن عثمان تزوج نائلة بنت الفرافصة الكلبية وهى نصرانية على نسائه » . وبهذا الإسناد من غير ذكر نافع « أن طلحة بن عبيد الله تزوج يهودية من أهل الشام » . وروى عن حذيفة « أنه تزوج يهودية وكتب إليه عمر أن خل سبيلها ، فكتب إليه حذيفة : أحرام هى ؟ فكتب إليه عمر : لا ، ولكنى أخاف أن تواقعوا المومسات منهن » (وفى رواية : « أن تغاظوا المؤمنات من النساء ») . وروى عن جماعة من التابعين إباحة تزويج الكتابيات ، منهم الحسن ، وإبراهيم ، والشعبي . ولا نعلم عن أحد من الصحابة تحريم نكاحهن . وما روى عن ابن عمر فيه فلا دلالة فيه على أنه رآه محرما ؛ وإنما فيه عنه الكراهة كما روى كراهة عمر لحذيفة تزويج الكتابية من غير تحريم . وقد تزوج عثمان وطلحة وحذيفة الكتابيات ولو كان ذلك محرما عند الصحابة لظهر منهم نكير أوخلاف ؛ وفى ذلك دليل على اتفاقهم على جوازه .

إجماع الأمة على إباحة تزويج الكتابيات : وقال ابن جرير رحمه الله بعد حكايته الإجماع على إباحة تزويج الكتابيات : وإنما كره عمر ذلك لئلا يزهد الناس فى المسلمات ، أو لغير ذلك من المعانى ، كما حدثنا أبوكريب ثنا ابن إدريس ثنا الصلت بن بهرام عن شقيق قال : « تزوج حذيفة يهودية فكتب إليه عمر : خل سبيلها ، فكتب إليه : أتزعم أنها حرام فأخلى سبيلها ؟ فقال : لا أزعم أنها حرام ، ولكنى أخاف أن تغاظوا المؤمنات منهن » . وهذا إسناد صحيح . وروى الخلال عن محمد بن إسمعيل عن وكيع عن الصلت نحوه . وقال ابن جرير : حدثنى موسى بن عبد الرحمن المسروقى ثنا محمد بن بشر ثنا سفيان بن سعيد (هو الثورى) عن يزيد بن أبى زياد عن زيد بن وهب قال : قال عمر بن

---

(٢) مستور من الثالثة ، روى عنه الثقات كسعيد بن أبى هلال ومحمد بن على بن شافع وغيرهما .

الخطاب : « المسلم يتزوج النصرانية ، ولا يتزوج النصرانى المسلمة » . وهذا أصح إسنادا من الأول (الذى فيه كراهة عمر لذلك) . ثم روى من طريق شريك عن اشعث بن سوار عن الحسن عن جابر بن عبد الله قال : قال رسول الله ﷺ : « نتزوج نساء أهل الكتاب ، ولا يتزوجون نساءنا » . ثم قال : وهذا الخبر وإن كان فى إسناده ما فيه فالقول به لإجماع الجميع من الأمة عليه . انتهى من ابن كثير (١ : ٢٥٧) .

تأويل ما روى عن النبى ﷺ فى النهى عن نكاح الكتابية : وأما ما روى عن على بن أبى طلحة قال : « أراد كعب بن مالك أن يتزوج امرأة من أهل الكتاب فسأل رسول الله ﷺ ، فنهاه وقال : إنها لا تحصنك » . وظاهر النهى يقتضى الفساد . فيقال : إن هذا حديث مقطوع من هذا الطريق ، ولا يجوز الاعتراض بمثله على ظاهر القرآن فى إيجاب نسخه ، ولا تخصيصه . وإن ثبت فجائز أن يكون على وجه الكراهية لا على وجه التحريم ، كما روى عن عمر من كراهيته ذلك لحذيفة . ويدل عليه قوله : « إنها لا تحصنك » ونفى التحصين غير موجب لفساد النكاح ، لأن الصغيرة لا تحصنه وكذلك الأمة ويجوز نكاحها .

تأويل ما روى عن ابن عباس فى تحريم الحربيات من أهل الكتاب : وأما ما روى عن الحكم عن مجاهد عن ابن عباس قال : « لا تحل نساء أهل الكتاب إذا كانوا حربا . قال : وتلا هذه الآية : « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر - إلى قوله - وهم صاغرون » . قال الحكم : « فحدثت به إبراهيم فأعجبه » . وقد روى عن على رضي الله عنه أنه كره نساء أهل الحرب من أهل الكتاب . ويجوز أن يكون ابن عباس رآى ذلك (أيضا) على وجه الكراهية ، وأصحابنا يكرهونه من غير تحريم . وقوله تعالى : والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم » لم يفرق فيه بين الحربيات والذميات ، وغير جائز تخصيصه

بغير دلالة . وقوله تعالى : « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر » لا تعلق له بجواز النكاح ولا فساده . ولو كان وجوب القتال علة لفساد النكاح لوجب أن لا يجوز نكاح نساء الخورج وأهل البغى ، لقوله تعالى : « فقاتلوا التى تبغى حتى تفيئ إلى أمر الله » .

كره أصحابنا تزويج الكتابيات من أهل الحرب من غير تحريم : وإنما كرهه أصحابنا لقوله تعالى : لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله » والنكاح يوجب المودة ، لقوله تعالى : « وجعل بينكم مودة ورحمة » . فلما أخبر أن النكاح سبب المودة والرحمة ونهانا عن موادة أهل الحرب كرهوا ذلك . وقوله: هذا إنما هو فى أهل الحرب دون أهل الذمة، لأنه لفظ مشتق من كونهم فى حد ونحن فى حد . وهذه صفة أهل الحرب دون أهل الذمة . « والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم » قاصر الحكمة على الذميات منهن دون الحربيات . لأن الآية إنما اقتضت النهى عن الوداد والتحاب ؛ فأما نفس عقد النكاح فلم تتناوله الآية . وإن كان قد يصير سببا للموادة والتحاب فنفس العقد ليس هو الموادة و التحاب إلا أنه يؤدى إلى ذلك فاستحسنوا له غيرهن. قاله الجصاص . ولله دره ! (١ : ٣٣٥) .

دليل جواز نكاح الأمة مع وجود الطول إلى الحرة : فائدة : وقوله : « ولأمة مؤمنة خير من مشركة » يدل على جواز نكاح الأمة مع وجود الطول إلى الحرة ، لأن الله تعالى أمر المؤمنين بتزويج الأمة المؤمنة بدلا من الحرة المشركة التى تعجبهم ويجدون الطول إليها ، وواجد الطول إلى الحرة المشركة هو واجده إلى الحرة المسلمة ، إذ لا فرق بينهما فى العادة في المهور، فتضمنت الآية جواز نكاح الأمة مع وجود الطول إلى الحرة . ويدل من وجه آخر على ذلك، وهو أن النهى عن المشركات عام فى واجد الطول وغير واجده منهم ، ثم عقب ذلك بقوله : « ولأمة مؤمنة خير من مشركة » فأباح نكاحها لمن حظر عليه نكاح المشركة ،

فكان عموما فى الغنى والفقير موجبا لجواز نكاح الأمة للفريقين . قاله الجصاص (١ : ٢٣٦) .

واعترضه الكيا بأنه ليس فى الآية نكاح الإماء وإنما ذلك للتنفير عن نكاح الحرة المشركة، لأن العرب كانوا بطباعهم نافرين عن نكاح الأمة فقيل لهم : إذا نفرتم عن الأمة فالمشركة أولى . وفيه تأمل. كذا فى الروح (٢ : ١٠٣) . ووجه التأمل أن الآية قد أثبتت الخيرية للأمة المؤمنة ، وفيه رد على ما كان فى طباعهم من النفرة عن نكاحها لا تقرير لها كما زعمه الكيا، والمعني: ولأمة مؤمنة مع ما فيها من خساسة الرق وقلة الخطر أولى بالنكاح ممن اتصفت بالشرك مع ما لها من شرف الحرية ورفعة الشأن ، فافهم .

الجواب عن الاستدلال على اعتبار الولى فى النكاح مطلقا: فائدة: قال ابن العربى : قال محمد بن على بن حسين : النكاح بولى فى كتاب الله تعالى ، ثم قرأ : « ولا تنكحوا المشركين ـ بضم التاء ـ » . وهى مسئلة بديعة ودلالة صحيحة انتهى (١ : ٦٦) . وحاصله الاستدلال بها على اعتبار الولى فى النكاح مطلقا، وهو خلاف مذهبنا . وفي دلالة الآية على ذلك خفاء، لأن المراد النهى عن إيقاع هذا الفعل والتمكين منه ، وكل المسلمين أولياء فى ذلك . كذا فى الروح (٢ : ١٠٣) .

الجواب عن عموم علة التحريم للكتابيات والمشركات جميعا : فائدة : فإن قيل : لما قال عقيب تحريم نكاح المشركات: « أولئك يدعون إلى النار» دل على أنه لهذه العلة حرم نكاحهن ، وذلك موجود فى نكاح الكتابيات الذميات منهن والحربيات ، فوجب تحريمهن لهذه اللعة كتحريم المشركات . قلنا : إن هذه ليست علة موجبة لتحريم النكاح وإلا لم يجز إباحتهن بحال ، وقد وجدنا نكاح المشركات قد كان مباحا فى أول الإسلام إلى أن نزل تحريمهن مع وجود هذا المعنى ، فدل على أن هذا المعنى ليس بعلة موجبة لتحريم النكاح . ولا تمنع فى الشرع أن

تكون العلة عامة والحكم خاصا، أو أزيد من العلة، لأنها دليل فى الشرع وأمارات وليست بموجبات . نظيره قوله تعالى فى تعليل تحريم الخمر: « إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر، ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة» فذكر ما يحدث عن شرب الخمر من هذه الأمور المحظورة وأجراها مجرى العلة ، وليس بواجب إجراءها فى معلولاتها ، وإلا لوجب أن يحرم سائر البياعات والمناكحات وعقود المداينات لوقوع العدواة والبغضاء بيننا فى سائرها فافهم .

قال ابن العربى : ويحتمل أن يكون معنى قوله تعالى : « أولئك يدعون إلى النار » يرجع إلى الرجال فى قوله : « ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ، ولعبد مؤمن خير من مشرك » لا إلى النساء ، لأن المرأة المسلمة لو تزوجت كافرا حكم عليها حكم الزوج على الزوجة وتمكن منها ودعاها إلى الكفر، ولا حكم للمرأة على الزوج فلا يدخل هذا فيها . والله أعلم (١: ٦٦) . وحاصل هذا الجواب أن قوله: « أولئك يدعون إلى النار » علة للحكم الثانى - وهو تحريم تزويج الكفار من المؤمنات - وهى عامة للمشركين منهم وأهل الكتاب، فلا يجوز أن تكون مسلمة فى نكاح كافر مطلقا : وليس بعلة للحكم الأول ، فلا يرد عمومها للمشركات والكتابيات :

فإن قيل : كما أن الكفار يدعون المؤمنات إلى النار كذلك المؤمنون يدعون المشركات إلى الجنة ، فينبغى أن يجوز لهم نكاحهن . أجيب بأن المقصود من الآية أن المؤمن يجب أن يكون حذرا عما يضره في الآخرة وأن لا يحوم حول حمى ذلك ويجتنب عما فيه الاحتمال ، مع أن النفس والشيطان يعادنان على ما يؤدى إلى النار لا على ما يؤدى إلى الجنة . كذا فى الروح (٢ : ١٠٢) :

لايجوز الزنا بنساء أهل الحرب، وبيان وقوع التصحيف فى كلام السيوطى:

وفى تحريم نكاح المشركات مطلقا دليل على تحريم الزنا بنساء أهل الحرب بالأولى، فما نقله صاحب الروح عن الجلال السيوطى أن أبا حنيفة رضى الله عنه استدل

بها - أى بقوله تعالى: « ولا يطئون موطئا يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلا » الآية - على جواز الزنا بنساء أهل الحرب فى دار الحرب (١٠ : ٤٣) ليس بصحيح بل هو باطل لا أصل له فى المذهب. وقد اتفقت المتون والشروح والفتاوى على أن الأسير يجوز لـه التعرض لكل شيء حرم تعرضه للمستأمن لأنه غير مستأمن فهو كالمتلصص، فيجوز له أخذ المال، وقتل النفس، دون استباحة الفرج، لأنه لا يباح إلا بالملك ولاملك قبل الإحرز بدارنا، إلا وجد امرأته المأسورة أوأم ولده أومدبرته ولم يطأهن أهل الحرب لأنهـم ما ملكوهن، بخلاف الأمة فلا يحل له وطؤها مطلقا ؛ لأنها مملوكة لهم. ولو وطئوهن - أى امرأته وأم ولده ومدبرته - تجب العدة للشبهة، فلا يجوز وطؤهن حتى تنقضى عدتهن. كذافى الدر والشامية عن البحر وغيره (٣ : ٣٨٢).

فالذى يقول بحرمة وطأ أمته المأسورة لصيرورتها مملوكة لأهل الحرب كيف يقول بجواز الزنا بنساءهم ؟ ولو كان ذلك جائزا لكان وطأ أمـته أجوز كما لا يخفى. وأما قولهم: « إن الكفار فى دارهم أرقاء » فمعناه أنهم أرقاء بعد الاستيلاء عليهم ؛ وأما قبله فهم أحرار، فافهم. والزنا لم يزل حراما فى الشرائع كلها، واتفقت الأديان على حرمته وقبحه، وقال الله تعالى: « ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلا » وهو عام فى جميع أفراده لم يخص منها شيء، فمن أين لأحد أن يخص منه نا بنساء أهل الحرب في دار الحرب من غير دليل.

وأما الآ . فالمراد بالوطأ وطأ دار الحرب بالإقدام، والمراد بالنيل من العدو النكاية فيه بالحرب والضرب؛ لا وطأ الفروج والنيل منها، هذا هو الذى أجمع عليه أهل العلم من المفسرين والفقهاء. ولا أدرى من أين أخذ السيوطى قول أبى حنيفة هذا وأصحابه لا يعرفونـه ولا يذكرونه فى كتبهم ؟ وليس كل ما ينقل يذكر، وإنما ذكرته ههنا لئلا يغتر أحد بما نقله صاحب روح المعانى وسكت عنه ولم يرده على ناقله. والله تعالى أعلم، وعلمه أتم وأحكم. وظنى أنه قد وقع التصحيف فى

كلام السيوطي: وأصله: استدل بها (أى بقوله: « ولا ينالون من عدو نيلا ») أبو حنيفة على جواز الربا بنسأة من أهل الحرب فى دار الحرب ، فصحف الكاتب « الربا بـ « الزنا » و « النسأة » بـ « النساء » ، فغير المعنى وقلب الأمر، فلا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم .

باب الحيض

قوله تعالى : « ويسئلونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء فى المحيض » الآية

تحقيق المراد بالمحيض: المحيض قد يكون اسما للحيض نفسه ، ويجوز أن يسمى به موضع الحيض كالمقيل والمبيت ، ولكن فى فحوى اللفظ ما يدل على أن المراد بالمحيض فى هذا الموضع هو الحيض ، لأن الجواب ورد بقوله : « هو أذى » وذلك صفة لنفس الحيض لا للموضع الذى فيه ، وكانت مسئلة القوم عن حكمه وما يجب عليهم فيه . وذلك لأنه قد كان قوم من اليهود يجاورونهم بالمدينة ، وكانوا يجتنبون مؤاكلة النساء ومشاربتهن ومجالستهن فى حال الحيض ، فسأل الأصحاب النبي ﷺ فنزلت . رواه مسلم عن أنس رضى الله عنه .

تحقيق ما يلزم اجتنابه من الحائض : وقد اختلف الفقهاء فيما يلزم اجتنابه من الحائض بعد اتفاقهم على أن له أن يستمتع منها بما فوق المئزر، وورد به التوقيف عن النبي ﷺ، روته عائشة وميمونة رضى الله عنهما « أن النبى ﷺ كان يباشر نسائه وهن حيض فوق الإزار » (حديث ميمونة رواه البخارى بلفظ : « كان النبي ﷺ إذا اراد أن يباشر امرأة من نسائه أمرها ، فاتزرت وهى حائض » ولهما عن عائشة نحوه . ورواه مسلم عن ميمونة باللفظ الأول . والمراد بالمباشرة إلصاق البشرة بالبشرة دون الوطأ، فلم يثبت أنه ﷺ وطأ امرأة فيما دون فرجها) .

---

(١) قال فى شرح النقاية : صح من قول عائشة : « وكان يأمرنى

واختلفوا فى الاستمتاع منهـا بما تحت الإزار بعد أن يجتنب شعار الدم ، فروى عن عائشة وأم سلمة أن له أن يطأها فيما دون الفرج . وهو قول الثورى ، ومحمد بن الحسن . وقالا : يجتنب موضع الدم . وروى مثله عن الحسن ، والشعبى ، وسعيد بن المسيب والضحاك . وروى عن عمر بن الخطاب وابن عباس أن له منها ما فوق الإزار . وهوقول أبى حنيـفة ، وأبى يوسف ، والأوزاعى، ومالك ، والشافعى . قال الجصاص : قولـه تعالى : « فاعتزلوا النساء فى المحيض » ظاهره يقتضى لزوم اجتنابها فيما تحت المئزر وفوقه ، فلما اتفقوا على إباحة الاستمتاع منها بما فوقه سلمناه للدلالة (أى دلالة الإجماع) وحكم الحظر قائم فيما دونه، إذ لم تقم الدلالة عليه . وكذلك قوله : « ولا تقربوهن » فلا يخص منه عند الاختلاف

قد ضعفه ابن حزم فى المحلى بغير مستند . وكذا قوله : رواه عن حرام مروان بن محمد وهو ضعيف . قال الحافظ : ضعفه ابن حزم فأخطأ ، لأنا لا نعلم له سلفا فى تضعيفه إلا ابن قانع ، وقول ابن قانع غير مقنع انتهى .

ومن أباح له ما دون المئزر احتج بحديث حماد بن سلمة عن ثابت عن أنس قال رسول الله ﷺ : « جامعوهن فى البيوت ،واصنعوا كل شئ إلا النكاح » . والجواب أن قوله : « اصنعوا كل شئ إلا النكاح » جائز أن يكون المراد به الجماع فيما دون الفرج أيضا ، لأنه ضرب من النكاح والمجامعة . وحديث عمر الذى ذكرناه قاض عليه (لكونه مفسرا) . ولو تعارض حديث عمر وحديث أنس لكان حديث عمر أولى بالاستعمال ؛ لما فيه من حظر الجماع فيما دون الفرج ، وفى ظاهر حديث أنس الإباحة ، والحظر والإباحة إذا اجتمعا فالحظر أولى ، لا سيما وخبر عمر يعضده ظاهر القرآن ، وخبر أنس يوجب تخصيصه ، وما يوافق القرآن من الأخبار فهو أولى مما يخصه . انتهى ملخصا (٩ : ٣٣٨) .

تأويل حديث عائشة المخالف للجمهور : قلت : لا يخفى أن خبر عمر أيضا مخصص للقرآن فيما فوق الإزار ، والموافق لظاهر القرآن ما رواه أبو داود من طريق عبد العزيز بن محمد الدراوردى عن أبى اليمان (كثير بن اليمان الرحال) عن أم ذرة عن عائشة أنها قالت : « كنت إذا حضت نزلت عن المثال (١) على الحصير ، فلم نقرب رسول الله ﷺ ولم ندن منه حتى نطهر » . وأبو اليمان أم ذرة وإن جهلهما ابن حزم فقد عرفهما غيره ، فأبو اليمان ذكره ابن حبان فى الثقات . وأم ذرة مولاة عائشة روى عنها ابن المنكدر ، وعائشة بنت سعد ، وأبو اليمان هذا ، فارتفعت جهالة عينها . وذكرها ابن حبان فى الثقات ، وقال العجلى : تابعية ثقة ، فارتفعت جهالة وصفها . ولكن الحديث منسوخ أو يحمل القرب على الغشيان ، وليس المعنى أنه ﷺ لم يكن يضاجعها ولا يلامسها ؛

(١) أى الفراش .

لتظاهر الأخبار وتواترها عن عائشة وغيرها من أزواج النبي ﷺ أنه كان يتكئ في حجرها وهي حائض فيقرأ القرآن ، وكان يواكلها ، ويشاربها ، وينام معها في الشعار الواحد ، فإن أصابه منها شئ غسل مكانه لم يعده .

وعن بدرة مولاة ابن عباس قالت : بعثتني ميمونة بنت الحارث أو حفصة بنت عمر إلى امرأة ابن عباس رضى الله عنهم وكانت بينهما قرابة من جهة النساء ، فوجدت فراشه معتزلا فراشها ، فظننت أن ذلك عن الهجران . فسألتها فقالت : إذا طمثت أعتزل فراشي . فرجعت فأخبرتها بذلك ، فردتني إلى ابن عباس وقالت : تقول لك أمك : أرغبت عن سنة رسول الله ﷺ ؟ لقد كان رسول الله ﷺ ينام مع المرأة من نسائه وأنها حائض وما بينها وبينه إلا ثوب ما يجاوز الركبتين » . وهذا إن صح (٢) عن ابن عباس فإنما كان ذلك على معنى الراحة من مضاجعة المرأة فى هذا الحالة . قاله ابن العربى (١ : ٦٩) . لا على معنى الكراهة لمضاجعتها . وبالجملة يحل مضاجعتها ومواكلتها بلا خلاف .

ظاهر القرآن يلائم قول الجمهور : وإذا ثبت ذلك فلا يخفى أن الأمر باعتزال النساء فى المحيض ليس معناه اعتزالهن بالكلية ، كما كان صنيع اليهود لعنهم الله ، بل المراد اعتزالهن فى الجماع ، وهو مقتضى ترتب قوله : « فاعتزلوا النساء فى المحيض » على قوله : « هو أذى » ، فالأمر بالاعتزال إنما يعتبر فى محل الأذى وهو الفرج . ولما كان عند الكل أن المطلوب بالأمر الاعتزال عن جماع النساء فالذى يظهر - والله أعلم - أن قوله سبحانه : « ولا تقربوهن » معناه لا تقربوهن فى الشئ الذى أمرتم باعتزاله ، وليس هو للتأكيد فقط ؛ بل للترقى من تحريم الجماع إلى النهى عن المبادى الداعية إليه ، فنهينا عن نفس الجماع بقوله : « فاعتزلوا النساء في المحيض » وعن القرب منه بقوله : « ولا تقربوهن » أى

---

(٢) ذكره ابن حزم فى المحلى جازما به ، فقال : روينا عن ابن عباس أنه كان يعتزل فراش امرأته إذا حاضت (٢ : ١٧٦) .

اعتزلوا وطئهن ولا تقربوا وطئهن ، كما قال النووى .

والقرب المنهى عنه كان مجملا ، لأن العموم ليس بمراد قطعا ، فبين النبي ﷺ حده بقوله : « لك ما فوق الإزار » وبفعله الموافق لقوله ، وأشار بكل ذلك إلى تحريم الفرج و حريمه الذى هو ما بين السرة والركبة . وحينئذ فالمراد بقوله : « إلا النكاح » النكاح وما قارب به ، وبقول عائشة : « له كل شئ إلا فرجها » رواه ابن جرير الفرج وحريمه . وما قلنا من النهى عن قرب الشئ يدل على النهى عن بعض مباديه نظيره قوله تعالى : « ولا تقربوا الزنا » وقوله : « ولا تقربوا الفواحش » فقد قال المفسرون فى معناه : أى لا تقربوه بمباشرة مباديه فضلا عن مباشرته ، فهكذا النهى عن قربان الحائض بعد الأمر باعتزالها نهى عن مبادى المحظور ، فظاهر القرآن يلائم قول الجمهور . قال الشعرانى فى الميزان : يؤيد الأول - أى قول الجمهور - ظاهر قوله تعالى : « ولا تقربوهن » وما بين السرة والركبة يطلق عليه قربان . ومن حام حول الحمى يوشك أن يقع عليه فافهم ، والله يتولى هداك .

قوله تعالى : « ولا تقربوهن حتى يطهرن »

دليل تفسير الطهر بانقطاع الدم والتطهر بالاغتسال : أخرج ابن جرير بسند حسن عن مجاهد فى قوله : « ولا تقربوهن حتى يطهرن » قال : انقطاع الدم . وعن سفيان أو عثمان بن الأسود « ولا تقربوهن حتى يطهرن » حتى ينقطع عنهن الدم . وعن عكرمة نحوه ، قال : حتى ينقطع الدم . وأخرج ابن جرير ، وابن المنذر ، وابن أبى حاتم ، والنحاس فى ناسخه ، والبيهقى فى سننه عن ابن عباس فى قوله : « ولا تقربوهن حتى يطهرن » قال : من الدم . كذا فى الدر المنثور (١ : ٢٦) . وأخرج ابن جرير بسند حسن عن ابن عباس « فإذا تطهرن » يقول : فإذا طهرت من الدم وتطهرت بالماء . وعن مجاهد ، والحسن ، وعثمان بن الأسود أو سفيان نحوه (٢ : ٢٢٨) . فسروا التطهر بالاغتسال .

وإذ تقرر هذا فاعلم أن أهل العلم قد تنازعوا فى ذلك فمنهم من يقول : إن انقطاع الدم يوجب إباحة وطئها ، ولم يفرقوا فى ذلك فى أقل الحيض وأكثره . ومنهم من لا يجوز وطأها إلا بعد الاغتسال فى أقل الحيض وأكثره ، وهو مذهب الشافعى . وقال أصحابنا: إذا انقطع دمها وأيامها دون العشرة فهى فى حكم الحائض حتى تغتسل إذا كانت واجدة للماء ، أو يمضى عليها وقت الصلاة ؛ فإذا كان أحد هذين خرجت من الحيض، وحل لزوجها وطؤها، وانقضت عدتها إن كانت آخر حيضة . وإذا كانت أيامها عشرة ارتفع حكم الحيض بمضي العشرة، وتكون بمنزلة امرأة جنب حينئذ فى إباحة وطأ الزوج ، وانقضاء العدة ، وغير ذلك . قاله الجصاص .

جمع الحنفية بين القراءتين ، وجعلهما كالآيتين : ولما رأى ساداتنا الحنفية أن ههنا قراءتين - التخفيف والتشديد - وأن مؤدى الأولى انتهاء الحرمة العارضة بانقطاع الدم مطلقا ، فإذ انتهت الحرمة العارضة حلت بالضرورة ؛ وأن مؤدى الثانية عدم انتهاءها عنده بل عند الاغتسال - لا لأن الاغتسال معنى حقيقى للتطهر كما يوهمه بعض عباراتهم ، لأن استعماله فيما عدا الاغتسال شائع فى الكلام المجيد والأحاديث على ما لا يخفى على المتتبع لأن صيغة المبالغة يستفاد منها الطهارة الكاملة للنساء عن المحيض هو الاغتسال - ورأوا أن الطهر إذا نسب إلى المرأة لا يدل على الاغتسال لغة بل معناه فيها انقطاع الدم - وهو المروى عن ابن عباس ومجاهد . وفى تاج البيهقى: « طهرت » خلاف « طمثت » ، وفى شمس العلوم: امرأة طاهر - بغير هاء - انقطع دمها ، وفي الأساس: امرأة طاهر ونساء طواهر طهرن من الحيض . ولا يعارض ذلك ما فى القاموس (طهرت المرأة انقطع دمها واغتسلت من الحيض) لجواز أن يكون بيانا للاستعمال ولو مجازا على ما هو طريقته فى كثير من الألفاظ ، والحمل على الاغتسال مجازا من غير قرينة معينة له مما لا يصح ، واعتباره « فإذا تطهرن فأتوهن » قرينة بناء على ما ذكروا أنه يدل التزاما على أن الغاية هى الاغتسال ، لأنه يقتضى تأخر جواز الإتيان عن الغسل ليس بشئ ، وما ذكروه في وجه الدلالة

من الاقتضاء فيه بحث، لأن الفاء الداخلة على الجملة التى لا تصلح أن تكون شرطا كالجملة الإنشائية لمجرد الربط ، كما نص عليه ابن هشام في المغنى ، ومثل له بقوله تعالى : « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى » . ولو سلم فاللازم تأخر جواز الإتيان عن الغسل فى الجملة لا مطلقا حتى يكون قرينة على أن المراد بقراءة التخفيف أيضا الغسل ، وأن القول بأن إحدى الغايتين داخلة فى الحكم والأخرى خارجة خلاف المتبادر . واحتاجوا للجمع بجعل كل منهما آية مستقلة، فحملوا الأولى على الانقطاع بأكثر المدة ، والثانية لتمام العادة التى ليست أكثر مدة الحيض . كما حمل إبراهيم النخعى قراءة النصب والجر في « أرجلكم » على حالة التخفيف وعدمه ، وهو المناسب ، لأن فى توقف قربانها فى الانقطاع للأكثر على الغسل إنزالها حائضا حكما وهو مناف لحكم الشرع بوجوب الصلاة عليها المستلزم لإنزاله إياها طاهرا حكما ، بخلاف تمام العادة (لدون الأكثر) فإن الشرع لم يقطع عليها بالطهر بل يجوز الحيض بعده ، ولذا لو زادت ولم يجاوز العشرة كان الكل حيضا بالاتفاق (فإن قيل : لا تؤمن عودة الدم بعد الاغتسال وبعد مضى وقت صلاة أيضا ؟ قلنا : ولكن الشرع قد أنزلها طاهرا بعد الاغتسال اتفاقا ، وبعد مضى وقت الصلاة لحكمه بوجوب الصلاة عليها ، مع أن الحائض لا يحكم عليها بذلك ، فيكون عودة الدم حينئذ ناسخا للحكم الثانى معيدا للحكم الأول لا مبقياله، فافهم فإن مثل ابن العربى لم يتنبه لذلك) .

بقى أن مقتضى الثانية ثبوت الحرمة قبل الغسل ، فرفع الحرمة بمضى أدنى وقت الصلاة - أعنى أدناه الواقع آخرا واعتبارالغسل حكما على ما قالوا - معارضة النص بالمعنى . والجواب أن القراءة الثانية خص منها صورة الانقطاع للعشرة بقراءة التخفيف فجاز أن يخص ثانيا بالمعنى ، كما قاله بعض المحققين . ولا يخفى ما فى مذهب الإمام من التيسير والاحتياط .

وحكى عن الأوزاعى أن حل الإتيان موقوف على التطهر ، وفسره بغسل

موضع الحيض، وقد يقال لتنقية المحل : تطهير . وذهب طاوس ومجاهد في رواية عنه أن غسل الموضع مع الوضع كاف فى حل الإتيان. ولا يخفى أن شيئا من ذلك ليس بطهارة للنساء، وإنما هى طهارة لأعضائهن ، وهو خلاف المتبادر فى الآية ، وإنما المتبادر هو الأول ، وإطلاق التطهير على تنقيـة المحل مما لا ننكره وإنما ننكر إطلاق « يطهرن » على من طهرن مواضع حيضهن، ودون إثباته حيض الرجال . كذا فى الروح ملخصا (٢ : ١٠٦) .

وقد أتى فى غضون الكلام بما يرد على ابن العربى كل ما أورده على الحنفية فى هذا الباب، ومن أراد البسط فليراجع الأحكام للجصاص ، فقد أتى بالعجب العجاب . وأما أقل مدة الحيض وأكثرها وبقية أحكامه فقد ذكرنا كل ذلك فى إعلاء السنن والاستدراك الحسن ، فليراجع ، لأن الكتاب لم يتعرض لذلك، وإنما السنة ودلائل السنة أودعناها فى إعلاء السنن .

الرد على ابن حزم فى قولـه بوجوب الجماع بعد كل حيضة : وذهب ابن حزم إلى وجوب الجماع بعد كل حيضـة لقوله : « فإذا تطهرن فائتوهن من حيث أمركم الله » . وليس لـه فى ذلك مستند ، لأن هذا أمر بعـد الحظر وفيه أقوال لعلماء الأصول ، منهم من يقول : إنـه على الوجوب كالمطلق ، وهؤلاء يتحاجون إلى جواب ابن حزم . ومنهم من يقول: إنه للإباحة ويجعلون تقدم النهى قرينة صارفة له عن الوجوب ، وفيه نظر، والذى ينهض عليه الدليل أنه يرد الحكم إلى ما كان عليه قبل النهى فإن كان واجبا فواجب ، أو مباحا فمبـاح . وعلى هذا القول تجتمع الأدلة . وقد حكاه الغزالى وغيره،فاختاره بعض الأئمة المتأخرين، وهو الصحيح ، كذا فى ابن كثير (١ : ٢٦٠) .

الرد على داؤد وابن حزم فى قولهما بكفايـة غسل موضع الحيض لحل الإتيان : وذهب داؤد وابن حزم إلى كفاية غسل موضع الحيض لحل الإتيان مطلقا ، سواء انقطع الحيض لأقل مدتـه أو لأكثرها . واحتج بأن قوله تعالى :

« حتى يطهرن » معناه حتى يحصل لهن الطهر الذى هو عدم الحيض ، وقوله : « فإذا تطهرن » هو صفة فعلهن وكل ما ذكرنا يسمى فى الشريعة وفى اللغة تطهرا وطهورا وطهرا ، فأى ذلك فعلت فقد تطهرت . ومن اقتصر بقوله تعالى : « فإذا تطهرن » على غسل الرأس والجسد كله دون الوضوء ، ودون التيمم ، ودون غسل الفرج بالماء : فقد قفا مالا علم له به ، وادعى أن الله تعالى أراد بعض ما يقع عليه كلامه بلا برهان . انتهى من المحلى (٢ : ١٧٢) .

ورده عليه ابن العربى فى الأحكام له بما نصه : وأما داود فإنا لم نراع خلافه لأنه إن كان يقول بخلق القرآن ويضلل أصحاب محمد ﷺ فى استعمالهم القياس كفرناه ، فإن راعينا إشكال سؤاله قلنا : هذا الكلام هو عكس الظاهر ، لأن الله تعالى قال : « حتى يطهرن » وهذا ضمير النساء ، فكيف يصح أن يسمع الله تعالى يقول : « حتى يطهرن » فيقول : إن وطأها جائز ؟ مع أن الطهارة عليها واجبة ، فيبيح الوطأ قبل وجود غايته التى علق جواز الوطأ عليها . واعتبر ذلك بعطف قوله تعالى : « ولا تقربوهن » على قوله : « فاعتزلوا النساء » تجده صحيحا . فإن كان المراد اعتزلوا جميع المرأة كان قوله تعالى : « ولا تقربوهن » عاما فيها فيكون قوله : « حتى يطهرن » راجعا إلى جملتها ، وإن كان المراد بقوله : « فاعتزلوا » أسفلها من السرة إلى الركبة وجب عليه أن يقول : حتى يطهر ذلك الموضع كله ؛ ولا يصح أيضا ، لأنه كان نظام الكلام لو أراد ذلك « حتى يطهرنه » . وكذلك لو كان المراد فاعتزلوا الفرج سواء بسواء (قلت : قد أجاب ابن حزم عن كل ذلك بقوله : إن قوله تعالى : « حتى يطهرن » معناه حتى يحصل لهن الطهر الذى هو عدم الحيض ، فإذا أطلق على المرأة حائض بخروج الدم من فرجها أطلق عليها طاهر بانقطاع هذا الدم) ؛

قال : فإن قيل : قال الله تعالى : « قل هو أذى » فإذا زال الأذى جاز الوطأ . قلنا : لو كان الاعتبار بزوال الأذى ما وجب غسل الفرج عندك ، لأن

الأذى قد زال بالجفوف أو القصة البيضاء ، فغسل الفرج إذ ذاك يكون وقد زالت العلة ولم يبق له أثر فلا فائدة فيه . فدل أن الاعتبار بحكم الحيض لا بوجوده . (قلت : لابن حزم أن يقول : لو لم يكن في النص إلا قوله : « ولا تقربوهن حتى يطهرن » لقلنا بجواز الوطأ بزوال الأذى ، لأن الطهر إذا نسب إلى المرأة يراد به انقطاع الدم كما مر ، وهو المروى عن ابن عباس ومجاهد : فلما عقبه الله بقوله : « فإذا تطهرن فأتوهن » دل على توقف حل الإيتان على صفة فعلهن ، وما ذكرنا من غسل الفرج ونحوه يسمى تطهرا لغة وشرعا ، ومن زاد على ذلك فعليه البيان . فلا بد لحل الإتيان من طهارة المرأة من الأذى بانقطاع الدم ومن فعلها الطهارة بشئ يسمى تطهرا ، وغسل الفرج تطهر أيضا ، فلا حاجة إلى الزيادة على ذلك لحل الإتيان ، وإنما تجب عليها لحل الصلوة) .

قال : وأيضا فإنه علل بكونه أذى ثم منع القربان حتى تكون الطهارة من الأذى ، وهذا بين انتهى (١ : ٧٢) . قلت : الطهارة من الأذى عنده هو انقطاع الحيض ، ولو اقتصر النص على قوله : « لا تقربوهن حتى يطهرن » لجاز الإتيان بحصول هذه الطهارة ، وإنما وجبت الطهارة المكتسبة بفعلها لقوله : « فإذا تطهرن » وهو ليس بنص فى غسل الرأس والجسد . فإن قيل : لا تحل له وطأها إلا بما يحل لها الصلاة . قال : هذه دعوى باطلة منتقضة لا برهان على صحتها ، وقد يحل له وطئها حيث لا تحل لها الصلوة وهو كونها مجنبة ومحدثة . وهلا قلتم : لا يحل له وطؤها إلا بما يحل لها به الصوم ؟ وهو يحل لها عندكم برؤية الطهر فقط من غير اغتسال . فهذه دعوى بدعوى .

فالحق فى الجواب أن يقال : إن التطهر مفسر بالاغتسال ههنا إجماعا كما لا يخفى على من تتبع أقوال المفسرين والفقهاء من الصحابة والتابعين ، فحامله على غسل الفرج محجوج بإجماع من تقدمه . فلا بد من توقف الإتيان على اغتسالها فى الجملة ، وهو فيما إذا انقطع لدون أكثر المدة عندنا ، وفيما إذا انقطع مطلقا عند الجمهور .

دليل وجوب الغسل على الحائض بعد انقضاء حيضها : وفى الآية دلالة على أن على الحائض الغسل بعد انقضاء حيضها ، وقد روى ذلك عن النبى ﷺ ، واتفقت الأمة عليه ؛ وإنما الخلاف فى توقف الإتيان على الاغتسال ؛ وأما وجوب الغسل على الحائض بعد انقضاء الحيض فلا خلاف فيه . والله تعالى أعلم .

قال فى شرح النقاية : وموجبه - أى الغسل - انقطاع الحيض ، لقوله تعالى : « ولا تقربوهن حتّى يطهرن - بتشديد الطاء - » أى يغتسلن ، فإن منع الزوج من القربان الذى هو حقه وجعل الغسل غاية لذلك المنع دليل على وجوب الغسل (١ : ١٥) . يعنى إن هذه الآية دلت على حرمة الوطى قبل اغتسال . ومن المعلوم أن الوطى تصرف واقع فى ملكه ، فلو كان الاغتسال جائزا أو مستحبا لم يمنع الزوج من الوطى ، فعلم أنه واجب . وبهذا علم وجه اختيار قراءة التشديد فإنه على قراءة التخفيف يكون مفسرا بانقطاع الدم ، فلا يدل على وجوب الغسل . وقيل : فى قوله تعالى : « فإذا تطهرن فأتوهن » يعنى إذا اغتسلن منع الزوج وطأها قبل الغسل فدل على وجوبه عليها . قاله الموفق فى المغنى .

قال : ولا خلاف فى وجوب الغسل بالحيض والنفاس ، وقد أمر النبى ﷺ بالغسل من الحيض فى أحاديث كثيرة ، فقال لفاطمة بنت أبى حبيش : « دعى الصلاة قدر الأيام التى كنت تحيضين فيها ، ثم اغتسلى وصلى » متفق عليه . وأمر به فى حديث أم سلمة وحديث عيسى بن ثابت عن أبيه عن جده ، رواهما أبو داوٗد . وأمر به فى حديث أم حبيبة ، وسهلة بنت سهل ، وحمنة بنت جحش ، وغيرهن (١ : ٢١٢) . وهذا دليل على كون التطهر فى قوله : « فإذا تطهرن فأتوهن » مفسرا بالاغتسال ، لا بمطلق التطهر بغسل الفرج ونحوه كما زعمه ابن حزم وداوٗد الظاهريان ، فافهم .

قوله تعالى : « نساءكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم »

مذهب المالكية فى وطأ المرأة فى دبرها : قال ابن العربى : اختلف العلماء

فى جواز نكاح المرأة في دبرها ، فجوزه طائفة كثيرة ، وقد جمع ذلك ابن شعبان فى كتاب « جماع النسوان وأحكام القرآن » وأسند جوازه إلى زمرة كريمة من الصحابة والتابعين ، وإلى مالك من روايات كثيرة . وقد ذكر البخارى عن ابن عون عن نافع قال : كان ابن عمر رضى الله عنهما إذا قرأ القرآن لم يتكلم حتى يفرغ منه ، فأخذت عليه يوما ، فقرأ سورة البقرة حتى انتهى إلى مكان قال : أتدرى فيم نزلت ؟ قلت : لا ، قال : أنزلت في كذا وكذا ثم مضى ، ثم أتبعه بحديث أيوب عن نافع عن ابن عمر « فأتو حرثكم أنى شئتم » قال : يأتيها فى . . . ولم يذكره بعده شيئا . ويروى عن الزهرى أنه قال : وهل العبد فيما روى عن ابن عمر فى ذلك .

تكذيب نافع من روى عنه جواز إتيان المرأة فى دبرها : وقال النسائى عن أبى النضر أنه قال لنافع مولى ابن عمر : قد أكثر عليك القول أنك تقول عن ابن عمر : أنه أفتى أن يأتوا النساء فى أدبار هن . قال نافع : لقد كذبوا على ، ولكن سأخبرك كيف كان الأمر ، إن ابن عمر عرض لمصحف يوما وأنا عنده حتى بلغ « نساءكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم » قال : يا نافع ، هل تعلم ما أمر هذه الآية ؟ قلت : لا ، قال : كنا معشر قريش نجبى النساء ، فلما دخلنا المدينة ونكحنا نساء الأنصار أردنا منهن ما كنا نريد من نسائنا ، وإذا هن قد كرهن ذلك وأعظمنه - وكانت نساء الأنصار إنما يؤتين على جنوبهن - فأنزل الله تعالى « نساءكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم » . (قال ابن كثير : وهذا إسناد صحيح (١ : ٢٦٢) . وهذا عين ما ذكره جابر وأم سلمة وغيرهما من الصحابة فى سبب نزول الآية، خرجه الأئمة بأسانيد ثابتة صحاح .

لم يرو ذلك عن ابن عمر غير نافع : وفيه وفى قول الزهرى دليل على أنه لم يرو الإتيان فى دبر النساء عن ابن عمر غير نافع ، ولذلك علل أبو حاتم ما رواه النسائى من طريق زيد بن أسلم عن ابن عمر أن رجلا أتى امرأته فى دبرها .

فوجد فى نفسه من ذلك وجدا شديدا ، فأنزل الله « نساءكم حرث لكم » . قال أبو حاتم : لو كان هذا عند زيد بن أسلم عن ابن عمر لما أولع الناس بنافع . وهذا تعليل منه لهذا الحديث ، قاله ابن كثير أيضا) .

قال القاضى : وسألت الإمام القاضي الطوسى عنه المسئلة ، فقال : لا يجوز وطأ المرأة فى دبرها بحال ، لأن الله تعالى حرم الفرج حال الحيض لأجل النجاسة العارضة ، فأولى أن يحرم الدبر بالنجاسة اللازمة انتهى (١ : ٧٣) .

قال الجصاص : الحرث المزدرع . وجعل فى هذا الموضع كناية عن (محل) الجماع ، وسمى النساء حرثا لأنه مزدرع الأولاد . وقوله : « فأتوا حرثكم أنى شئتم » يدل على أن إباحة الوطأ مقصورة على الجماع فى الفرج ، لأنه موضع الحرث . واختلف فى إتيان النساء فى أدبارهن ، فكان أصحابنا يحرمون ذلك وينهون عنه أشد النهى ، وهو قول الثورى والشافعى فيما حكاه المزنى .

ناظر الشافعى محمد بن الحسن الإمام فى هذه المسئلة : قال الطحاوى : وحكى لنا محمد بن عبد الله بن عبد الحكم أنه سمع الشافعى يقول : ما صح عن رسول الله ﷺ فى تحريمه ولا تحليله شئ ، والقياس أنه حلال . (وأخرج الحاكم عن ابن عبد الحكم أن الشافعى ناظر محمدا فى هذه المسئلة ، فاحتج عليه ابن الحسن بأن الحرث إنما يكون فى الفرج . فقال له : فيكون ما سوى الفرج محرما فالتزمه . فقال : أرأيت لو وطئها بين الساقين وفى الأعكان أو فى ذلك حرث ؟ قال : لا ، قال : أفيحرم ؟ قال : لا . قال : فكيف تحتج بما لا تقول به ؟ والجواب أن الإمناء فيما عدا الصمامين لا يعد فى العرف جماعا ووطأ ، والله تعالى إنما حرم الوطأ والجماع فى غير موضع الحرث لا الاستمناء ، فحرمة الاستمناء بين الساقين والأعكان لم تتعرض له الآية إلا أن يعد ذلك إتيانا وجماعا . وأنى به ؟ ولا أظنك فى مرية من هذا . ولكن ابن عبد الحكم يذكر حجة إمامه بتمامها ويساهل فى حكاية قول محمد برمته ، وإلا فهو أجل من

أن ينقطع بهـذه الحجة الضعيفة التى ذكرها الشافعى رحمه الله . ولعله أى الشافعى رحمه الله كان يقول ذلك في القديم ورجع عنه فى الجديد ، فإن رواية التحريم عنه مشهورة) .

قال الجصاص : وروى اصبغ بن الفرج عن ابن قاسم عن مالك قال : ما أدركت أحدا أقتدى به فى دينى ليشاك فيه أنه حلال - يعنى وطأ المرأة فى دبرها - ثم قرأ « نساءكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم » قال : فأى شئ أبين من هذا ؟ وما أشك فيه . قال ابن القاسم : فقلت لمالك بن أنس : إن عندنا بمصر الليث بن سعد يحدثنا عن الحارث ابن يعقوب عن أبى الحباب سعيد بن يسار قال : قلت لابن عمر : ما تقول فى الجوارى أنحمض لهن ؟ قال : وما التحميض ؟ فذكرت الدبر ، قال : ويفعل ذلك أحد من المسلمين ؟ (ورواه الدارمى فى مسنده : حدثنا عبد الله بن صالح ثنا الليث به ، وكـذا رواه ابن وهب وقتيبة عن الليث بـه .

صح عن ابن عمر تحريم إتيان النساء فى أدبار هن : قال ابن كثير : وهذا إسناد صحيح ، ونص صريح منه بتحريم ذلك . فكل ما ورد عنه مما يحتمل ويحتمل فهو مردود إلى هذا الحكم انتهى . قلت : أو محمول على أنه رجع عنه لما صح عنده من الأخبار أو ظهر له من الآية والله أعلم) .

روى ذلك نافع بعد ما كبر وذهب عقله : قال الجصاص : وقال ميمون بن مهران : قال ذلك نافع (عن ابن عمر) يعنى تحليـل وطأ النساء فى أدبار هن بعد ما كبر وذهب عقله (ذكره الطحاوى عن فهد عن على بن معبد عن عبد الله - هو ابن المبارك - عن ميمون قال الطحاوى : وقد يضعف ما هو أكثر من هذا من بأقل قول ميمون ٢ : ٢٤) . والمشهور عن مالك إباحة ذلك ، وأصحابه ينفون عنه هذه المقالـة لقبحها وشناعتها وهى عنه أشهر من أن يندفع بنفيهم عنه . وقد رواه عنه ابن القاسم على ما ذكرنا . وهو مذكور فى كتب السر عنه .

تكذيب مالك من روى عنه هذا القول الشنيع : (قلت : أصحاب الرجل أعرف به وبكلامه وبفتواه ، ولا عبرة بالشهرة فى ألسنة العوام . قال ابن كثير : وروى معمر بن عيسى عن مالك أن ذلك حرام . وقال أبو بكر بن زياد النيسابورى : حدثنى إسمعيل بن حسين ثنى إسرائيل بن روح سألت مالك بن أنس : ما تقول فى إتيان النساء فى أدبار هن ؟ قال : ما أنتم إلا قوم عرب ، هل يكون الحرث إلا موضع الزرع ؟ لا تعدوا الفرج . قلت : يا أبا عبد الله ، إنهم يقولون : إنك تقول ذلك . قال : يكذبون على . فهذا هو الثابت عنه انتهى (١ : ٢٦٥) . وبالجملة فقد كذب مالك من روى عنه ذلك ، وكذب نافع من روى عنه نحوه فإما أن يكون ما روى عنهما من ذلك كذبا عليهما لو كان فى الإسناد إليهما ضعف ، أو يحمل على أنهما كانا يقولان بذلك قياسا ثم رجعا عنه إلى قول الجمهور لما صح عند هما من الآثار أو ظهر لهما من الآية) .

قال الجصاص : ويروى عن محمد بن كعب القرظى أنه كان لا يرى بذلك بأسا - أى بإتيان النساء فى أدبارهن - ويتأول فيه قوله تعالى : « أتأتون (١)

---

(١) واحتج بعض من أباح ذلك بقوله : « والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم » فقال : إنه يقتضى إباحة وطئهن في الدبر ، لورود الإباحة مطلقة غير مقيدة ولا مخصوصة . قلنا : فهل تقول : إنه يقتضى إباحة وطئهن فى المحيض ؟ فإن قلت : لا ، لقوله تعالى : « فاعتزلوا النساء فى المحيض » قلنا : فكذلك لم يقتض إباحة وطئهن فى الدبر لقوله : « فأتوا حرثكم » ولا حرث فى الدبر . قال العزيزى : فى حديث أبى هريرة عند أبى داوٗد « ملعون من أتى امرأة فى دبرها » أى جامعها فيه ، فهو من الكبائر . وما ينسب إلى مالك فى كتاب السر ، ومحمد بن كعب القرظى ، وإلى أصحاب مالك من حله فباطل ، وهم مبرؤن منه ، لأن الحكمة فى خلق الأزواج طلب النسل ، فغير موضع النسل لا يناله ملك الزوج . هذا هو الحق انتهى . قال الحفنى : فيحرم*

الذكران من العالمين ، وتذرون ما خلق لكم ربكم من أزواجكم - أى من أزواجكم مثل ذلك - إن كنتم تشتهون » (رواه الطحاوى بسند فيه ابن لهيعة ، وقال : ومن يوافق محمد بن كعب على هذا التأويل ؟ وقد قال مخالفوه « وتذرون ما خلق لكم ربكم من أزواجكم » : مما أحل لكم من جماعهن في فروجهن . وهذا التأويل عندنا أولى من التأويل الأول ، لموافقته لما جاء عن النبي ﷺ مما قد ذكرنا . ولئن وجب أن نقلد فى هذا القول محمد بن كعب فإن تقليد سعيد بن المسيب أولى . ثم أخرج بسند صحيح عن الزهرى قال : كان سعيد بن المسيب ، وأبو بكر بن عبد الرحمن ، وأبو سلمة بن عبد الرحمن - وأكبر ظنى أنه أبو بكر - كانا ينهيان أن توتى المرأة فى دبرها) .

قال الجصاص وروى عن ابن مسعود أنه قال : « محاش النساء حرام » (رواه الطحاوى عنه بسند حسن) . وقال عبد الله بن عمر : « وهى اللوطية الصغرى » (رواه الطحاوى أيضا موقوفا عليه ، وهو أصح من المرفوع رواه أحمد وسنده صحيح أيضا) . وقد اختلف عن ابن عمر فيه ، فكأنه لم يرد عنه فيه شئ لتعارض ما روى عنه فيه . وظاهر الكتاب يدل على أن الإباحة مقصورة على الوطأ فى الفرج الذى هو موضع الحرث وهو الذى يكون منه الولد ، وقد رويت عن النبى ﷺ آثار كثيرة فى تحريمه . رواه خزيمة بن ثابت وأبو هريرة وعلى بن طلق كلهم عن النبي ﷺ أنه قال : « لا تأتوا النساء فى أدبار هن » انتهى (١ : ٣٥٢) .

قلت : وقد أطال النفس فى سرد الآثار العلامة المحدث المفسر ابن كثير رحمه الله فاستقصاها أشد استقصاء ، مع الكلام على كل حديث فيه مجال للكلام ، وقد أجاد وأحسن الانتقاد ، وقوى مذهب الجمهور وأوضح السداد ، ورد كل مايخالفه

---

* إدخال الحشفة في دبرها . وما نقل عن مالك من حله فمردود وإن قواه بعض أصحابه . أما التلذذ بدبرها بدون إدخال الحفشة فجائز انتهى (٣ : ٢٨٥) .

بنص الكتاب والسنة وأقوال الصحابة الأمجاد .

وقال الطحاوى : فلما تواترت هذه الآثار عن رسول الله ﷺ بالنهى عن وطى المرأة نى دبرها ، ثم جاء عن أصحابه وعن تابعيهم ما يوافق ذلك ، وجب القول به وترك ما يخالفه . وهذا أيضا قول أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد رحمة الله عليهم أجمعين . والله أعلم بالصواب انتهى (٦ : ٢٢) .

وفى الروح : لا دليل فى الآية لمن جوز إتيان المرأة فى دبرها كابن عمر - وأخبار عنه في ذلك صحيحة مشهورة، والروايات عنه بخلافها بخلافها - (قلت: كلا ! بل هى صحيحة أيضا كما مر ، وإذا تعارضت تساقطت ، أو يقال : إنه رجع من قوله إلى قول الجمهور) وكابن أبى مليكة ، وعبد الله بن القاسم (الصحيح عبد الرحمن بن القاسم صاحب مالك) وكمالك بن أنس ، وكسحنون من المالكية - والباقى من أصحاب مالك ينكرون رواية الحل عنه ولا يقولون به - وكبعض الإمامية ، لا كلهم كما يظنه بعض الناس من لاخبرة له بمذهبهم . ويا ليت شعرى ! كيف يستدل بالآية على الجواز مع ما ذكرناه فيها ؟ (أن مجئ أنى بمعنى أين ، وكيف ، ومتى مما أثبته الجم الغفير ، وتلزمها على الأول من ظاهرة أو مقدرة ، والمعنى حينئذ : فائتوهن من أى مكان شئتم لا فى أى مكان، فيكون المستفاد تعميم مواضع الإتيان) . ومع قيام الاحتمال كيف ينهض الاستدل ؟ لا سيما وقد تقدم قبل وجوب الاعتزال فى المحيض ، وعلل بأنه أذى مستقذر تنفر الطباع السليمة عنه ، وهو يقتضى الاعتزال عن الأدبار ، لاشتراك العلة .

ولا يقاس ما فى المحاش من الفضلة بدم الاستحاضة، ومن قاس فقد أخطأت إسته الحضرة ، لظهور الاستقذار والنفرة مما في المحاش دون دم الاستحاضة ، وهو دم انفجار العرق كدم الجرح . وعلى فرض تسليم أن « أنى » تدل على تعميم مواضع الإتيان كما هو الشائع يجاب بأن التقييد بمواضع الحرث يدفع ذلك .

فقد أخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن سعيد بن جبير قال : « بينا أنا ومجاهد جالسان عند ابن عباس رضى الله تعالى عنهما إذ أتاه رجل فقال : ألاتشفيني من آية المحيض؟ قال: بلى ! فقرأ « ويسئلونك عن المحيض - إلى - فأتوهن من حيث أمركم الله » فقال ابن عباس : من حيث جاء الدم ، من ثم أمرت أن تأتى . فقال : كيف بالآية « نساءكم حرث لكم فاتوا حرتكم أنى شئتم » ؟ فقال : ويحك ! وفى الدبر من حرث ؟ لو كان ماتقول حقا لكان المحيض منسوخا إذا شغل من ههنا جئت من ههنا ، ولكن أنى شئتم من الليل والنهار » انتهى (٢ : ١٠٨) .

قول ابن عباس فى تفسير الآية هو الفقه والله ، فلا يعدل عنه : قلت: قول ابن عباس هو الفقه والله ، فلا يعدل عنه إلى غيره . وإنما أطلنا الكلام فى الباب لكونه مما تحير فيه أو لوا الألباب . والعلم لله الملك الوهاب. إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين .

باب الايمان

قوله تعالى : « لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم » الآية

معنى اللغو فى اليمين : روى أبو داوٗد بسنده عن عطاء اللغو في اليمين قال: قالت عائشة : إن رسول الله ﷺ قال : « اللغو فى اليمين هو كلام الرجل فى بيته: كلا و الله، وبلى والله » ثم قال أبو داوٗد: رواه داوٗد بن الفرات عن إبراهيم الصائغ عن عائشة موقوفا ، ورواه الزهرى وعبد الملك ومالك بن مغول كلهم عن عائشة موقوفا أيضا . قال ابن كثير : وكذا رواه ابن جريج وابن أبي ليلى عن عطاء عن عائشة موقوفا. ورواه ابن جرير عن هناد عن وكيع وعبدة وأبى معاوية عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة في قوله : « لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم» « لا والله، وبلى والله » ثم رواه عن محمد بن حميد عن سلمة عن ابن إسحق

عن هشام عن أبيه عنها وبه عن ابن إسحق عن الزهرى عن القاسم عنها (فالصحيح فيه الوقف على عائشة دون الرفع) .

وقال ابن أبى حاتم : حدثنا أبى ثنا أبو صالح كاتب الليث ثنى ابن لهيعة عن أبى الأسود عن عروة قال : كانت عائشة تقول : « إنما اللغو فى المزاحة والهزل، وهو قول الرجل: لا والله، وبلى والله . فذاك لا كفارة فيه، إنما الكفارة فيما عقد عليه قلبه أن يفعله ثم لا يفعله » (عدم وجوب الكفارة فى هذا اليمين اللغو متفق عليه، وكذا وجوب الكفارة فى المنعقدة؛ وإنما الكلام في لزوم الإثم وعدمه، فعندنا يأثم فيه لكونه داخلا تحت قوله تعالى : « ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم » يريد به كثرة الحلف، وهو ضرب من الجرأة على الله تعالى ، وابتذال لاسمه فى كل حق وباطل . روى نحوه عن عائشة « من أكثر ذكر شئ فقد جعله عرضة » . وقد ذم الله تعالى مكثرى الحلف بقوله: « ولا تطع كل حلاف مهين » قاله الجصاص. وروى ابن جرير بسند حسن عن عائشة فى قوله : « ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم » قالت : « لا تحلفوا بالله وإن بررتم » (٢: ٢٣٩) . وإذا كانت الآية محتملة لمعنيين وليسا متضادين فالواجب حملها عليهما جميعا ، فتكون مفيدة لحظر ابتذال اسم الله تعالى باليمين فى كل شئ حقا كان أو باطلا ، ويكون مع ذلك محظورا أن يجعل يمينه عرضة مانعة من البر والتقوى والإصلاح وإن لم يكثر. قاله . الجصاص أيضا) .

قال ابن أبى حاتم: قرئ على يونس بن عبد الأعلى أخبرنا ابن وهب أخبرنى الثقة عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة أنها كانت تتأول هذه الآية - يعنى قوله : « لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم » - وتقول : « هو الشئ يحلف عليه أحدكم لا يريد منه إلا الصدق فيكون على غير ما حلف عليه » . ثم قال : وروى عن أبى هريرة ، وابن عباس في أحد قوليه ، وسليمان بن يسار ، وسعيد بن جبير ، ومجاهد فى أحد قوليه ، وإبراهيم النخعى في أحد قوليه ، والحسن

وزرارة بن أوفى ، وأبى مالك ، وعطاء الخراسانى ، وبكر بن عبد الله ، وأحد قولى عكرمة ، وحبيب بن أبى ثابت ، والسدى ، ومكحول ، ومقاتل، وطاؤس وقتادة، والربيع بن أنس، ويحي بن سعيد، وربيعة نحو ذلك (قلت : وهو قول أبى حنيفة وأصحابه رضى الله عنهم) .

قال ابن أبى حاتم : وروى عن عائشة القولان جميعا ، حدثنا عصام بن رواد أنبأنا آدم حدثنا شيبان عن جابر عن عطاء بن أبى رباح عن عائشة قالت : « هو قوله : لا والله وبلى والله ، وهو يرى أنه صادق ولا يكون كذلك » انتهى (١ : ٢٦٧) . فمن روى عنها « أنه قول الرجل : لا والله ، وبلى والله » مطلقا ، فقد اختصر الرواية وهو مقيد عندها بما إذا قال ذلك وهو يرى أنه صادق كما ورد التصريح به فى تلك الروايات ، وزيادة الثقة مقبولة .

المراد بما كسبت قلوبكم اليمين الغموس : وإذا تقرر ذلك فمعنى قوله : « ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم » هو أن يحلف على الشئ وهو يعلم أنه كاذب . قاله ابن عباس ، ومجاهد ، وغير واحد كما فى ابن كثير أيضا . وليس إلا اليمين الغموس . والمراد بالمؤاخذة هى الأخروية ، بناء على أن دار المؤاخذة هى الآخرة ، وأن المطلق ينصرف إلى الكامل ، وقرنت هذه المؤاخذة بالكسب إذ لا عبرة للقصد وعدمه فى وجوب الكفارات . ولا شك أنه بمجرد اليمين بدون الحنث لا تتحقق المؤاخذة فى المعقودة ، فلا يمكن إجراء « ما كسبت » على عمومه ، فلا بد من تخصيصه بالغموس .

آية اليمين ساكتة عما لا قصد فيه أصلا : فيتحصل من هذه الآية المؤاخذة الأخروية فى الغموس ، ولا دليل فيها على وجوب الكفارة فيه خلافا للشافعى ، وعدم المؤاخذة الأخروية فى اللغو مما فيه قصد بظن الصدق . وهى ساكتة عما لا قصد فيه أصلا ويجرى على اللسان بلا قصد فإن كان خطأ أو نسيانا فلا إثم فيه لكون الخطأ والنسيان عفوا ، وإن كان بطريق العادة فهو مذموم وصاحبه

آثم لدخوله فى قوله تعالى : « ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم » على تأويل كما مر .

وحمل أبو حنيفة المؤاخذة فى آية المائدة على الدنيوية (١) وهى الكفارة بقرينة قوله سبحانه فيها : « فكفارته إلخ » ؛ وقوله تعالى : « بما عقدتم » على المعقودة ؛ لأن المتبادر من العقد ربط الشيء بالشيء ، وهو ظاهر فى المعقودة . والمراد باللغو فى تلك الآية هو المراد فى الآية الأولى ، وإنما كرره للدلالة على نفى الكفارة فيه كما لا إثم فيه . وبالجملة فلم تتعرض الآيتان صريحا إلا لثلاثة أقسام من اليمين : أحدها اللغو الذى لا قصد فيه إلى الكذب بل إلى الصدق . والثانية الغموس التى فيها قصد إلى الكذب ، وفيها المؤاخذة الأخروية فقط . والثالثة المنعقدة ، وفيها الكفارة ، ولا تكون إلا على أمر مستقبل كما هو مقتضى ربط الشيء بالشئ . وحمل الشافعى قوله : « بما كسبت قلوبكم » وقوله : « بما عقدتم الأيمان » على كسب القلب - من عقدت على كذا عزمت عليه - فأوجب الكفارة في الغموس ، وحمل المطلقة على المقيدة ، وفسر اللغو بما لا قصد فيه .

ولا يخفى ما فيه ، فإنه يستلزم ثبوت المؤاخذة الأخروية في المنعقدة ، ولا مؤاخذة فيها قبل الحنث إجماعا ، وأما بعده فإنما يؤخذ بالكفارة ، فإن كفر عنها فلا إثم ، ويستلزم المؤاخذة في يمين اللغوا التي وجد فيها قصد بظن الصدق ، ولا مؤاخذة فيها إجماعا . وأما تفسير أبى حنيفة ففيه إجراء المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييدة ، وحمل العقد على ما يتبادر منه عرفا وشرعا - وهو ربط الشيء بالشيء لا ربط القلب - نعم ! يبقى اليمين الذى لا قصد معه واسطة غير معلوم الاسم والرسم ، ولا بأس بذلك ، فإن قوله تعالى : « بما كسبت قلوبكم » مفسر بالقصد

(١) أى المؤاخذة الشرعية الدنيوية ، فلا يرد ما فى المظهرى : إن كونها دنيوية يقتضى كونها من حقوق العباد وإنما هى حق الله تعالى ، حتى لا تقضى من تركة الميت ما لم يوص بها . قلنا : المراد كونها مؤاخذة شرعية فى الدنيا ، فلا يلزم كونها من حقوق العباد ، فافهم .

إلى الكذب إجماعا لا بمطلق القصد فإن القصد إلى الصدق لا مؤاخذة فيه . وإذا كان كذلك كان اللغو مفسرا بما لا قصد فيه إلى الكذب بل إلى الصدق ؛ لا بما لا قصد فيه مطلقا ، ولا بد من الواسطة بينهما مسكوتا عنها ههنا ومبينا حكمها فى النصوص الأخر التى قد أشرنا إليها .

الرد على صاحب روح المعاني فى جعله اللغو عاما لما لا قصد فيه مرة وللغموس أخرى : وبهذا اندحض ما فى الروح : إن اللائق بالنظام أن يكون « ما كسبت » مقابلا للغو من غير واسطة بينهما انتهى . فإن كون ما كسبت مقابلا للغو وكون ذلك لائقا بالنظم مسلم ، وهما متقابلان على تفسير أبي حنيفة ؛ لأن ما كسبت مفسر بما فيه القصد إلى الكذب واللغوا بما فيه القصد إلى الصدق وهما متقابلان بالتضاد ؛ وأما أن اللائق بالنظم أن لا يكون بينهما واسطة فممنوع ، فإن ذلك إنما يليق بكلام المصنفين لا بكلام أحكم الحاكمين . فإن الحصر العقلى المنطقى ليس من محاسن الكلام في شئ ، ولا هو مما يعتنى به أهل البلاغة فى كلامهم . ولو كان ذلك لائقا بالنظم ههنا كان لائقا به فى آية المائدة أيضا ؛ فيكون اللغو فيها مفسرا بما عدا المنعقدة من الغموس وغيره ، وهذا وإن ذهب إليه من غلب عليه المعقول وكصاحب روح المعانى وأمثاله ولكنه مما يستهجنه أهل البلاغة من الفصحاء ، وكيف يستحسن أن يكون اللغو مقابلا للغموس ، وضده فى آية وشاملا له فى أخرى ؟ فالحق ما قلنا : إن الآيتين لم تتعرضا إلا للأقسام الثلثة من اليمين واللغو مفسر فيهما بمعنى واحد ، وأما مالا قصد فيه أصلا فداخل فى قوله : « ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم » مرة وفي قوله : « ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا » أخرى ، كما أشرنا إلى ذلك من قبل . فتدبر فإنه نفيس إن شاء الله تعالى .

تفسير مالك للغو كتفسير أبي حنيفة : وقال مالك فى المؤطا : أحسن ما سمعت فى هذا : إن اللغو الحلف على الشئ يستيقن أنه كذلك ، ثم يوجد على غير

ذلك . وبه قال أحمد . وحديث عائشة « إنه قول الرجل : كلا والله ، وبلى والله » إما محمول على الاختصار كما مر ، أو على الخاطى الذى يسبق الحلف على لسانه من غير قصد كما فى فتح القدير . وهو معنى ما رواه محمد فى الآثار : أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن عائشة أم المومنين رضى الله عنها في اللغو قالت : « هو كل شئ يصل به الرجل كلامه لا يريد يمينا « لا والله ، وبلى والله » ، وما لا يعقد عليه قلبه » (فقوله : « وما لا يعقد عليه قلبه » ظاهر فى كونه صادرا من غير قصد خطأ) قال محمد : وبه نأخذ . ومن اللغو (١) أيضا الرجل يحلف على الشئ يرى أنه على ما حلف عليه فيكون على غير ذلك ، فهذا أيضا من اللغو ، وهو قول أبى حنيفة انتهى .

لا كفارة فى الغموس إجماعا : وذكر أبو عمر فى التمهيد أن عامة العلماء على مذهب ابن مسعود فى أنه لا كفارة فى الغموس . وفى الإشراف لابن المنذر : قال الحسن : إذا حلف على أمر كاذبا يتعمده فليس فيه كفارة ، وبه قال مالك ، والأزاعى ، والثورى ، ومن تبعهم من أهل المدينة والشام والعراق ، وأحمد ، وإسحق ، وأبو ثور ، وأصحاب الحديث ، وأصحاب الرأى . وقال الشافعى : فيها الكفارة .

---

(١) ولو سلمنا أن معناه ما يصل الرجل به كلامه تاكيدا على العادة لا بإرادة اليمين - كما هو مذهب الشافعى رحمه الله - يكون اللغو مفسرا عند محمد بما لاقصد فيه إلى الكذب بأن لا يكون فيه قصد ، أو يكون بظن الصدق ؛ « وما كسبت » بما فيه قصد إلى الكذب ، فلا يبقى اليمين الذى لا قصد معه واسطة بينهما . ويؤيده ما أخرجه ابن جرير عن الحسن أنه ﷺ مر بقوم ينتضلون ومعه بعض أصحابه ، فرمى رجل من القوم فقال : أصبت والله ، أخطأت والله . فقال الذى معه : حنث الرجل يا رسول الله ، فقال : « كلا ! أيمان الرماة لغو ، لا كفارة فيها ولا عقوبة » انتهى . وهذا مرسل كما تراه . وأبو حنيفة حمله على الأيمان التى تكون على الظن ، بدليل أن أيمان الرماة بالقصد إلى الكذب ليست من اللغو إجماعا ، فلا بد من التخصيص ، فنخن نخصه بما يكون على الظن فافهم .

ولا نعلم خبرا يدل على ذلك، والكتاب والسنة دالة على الأول. اليمين التى يقتطع بها مال حرام أعظم من أن تكفر. انتهى من الجوهر النقى (٢ : ٢٣٣).

لا كفارة فى اللغو مطلقا : وقال فى التمهيد : قال المروزى : إن كان الحالف أنه فعل أو لم يفعل عند نفسه صادقا يرى أنه على ما حلف فلا إثم عليه عند مالك ، وسفيان ، وأصحاب الرأى ، وأحمد . وقال الشافعى : لا إثم عليه ، وعليه الكفارة (إذا تبين كذبه) . قال المروزى . وليس قول الشافعى فى هذا بالقوى . انتهى منه أيضا (٢ : ٣٣٥) .

وقال ابن قدامة فى المغنى : لغو اليمين هو أن يحلف على شيء يظنه حقا فيبين بخلافه فلا كفارة فيها . وأكثر أهل العلم على أن هذه اليمين لا كفارة فيها قاله ابن المنذر . يروى هذا عن ابن عباس ، وأبى هريرة . وأبى مالك ، وزرارة بن أوفى ، والحسن ، ومالك ، وأبى حنيفة ، والثورى . وممن قال : هذا لغو اليمين : مجاهد ، وسليمان بن يسار ، والأوزاعى ، والثورى ، وأبو حنيفة وأصحابه . وأكثر أهل العلم على أن لغو اليمين لا كفارة فيه .

وقال ابن عبد البر : أجمع المسلمون على هذا . وقد حكى عن النخعى فى اليمين يظنه حقا فيتبين بخلافه أنه من لغو اليمين ، وفيه الكفارة ، وهو أحد قولى الشافعى . وروى عن أحمد أن فيه الكفار وليس هو من لغو اليمين ، لأن اليمين بالله وجدت مع المخالفة فأوجبت الكفارة ، كاليمين على المستقبل . ولنا قول الله تعالى : « لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم » وهذه منه ، ولأنها يمين غير منعقدة فلم تجب فيها كفارة ، ولأنه غير قاصد للمخالفة فأشبه ما لو حلف ناسيا . وفى الجملة لا كفارة فى يمين على ماض، لأنها تنقسم إلى ثلاثة أقسام: ما هو صادق فيه فلا كفارة فيه إجماعا ، وما تعمد الكذب فيه فهو يمين الغموس لا كفارة فيها لأنها أعظم من أن تكفر ، وما يظنه حقا فيتبين بخلافه فلا كفارة فيها لأنها من لغو اليمين .

وقال الثورى فى جامعه : الأيمان أربعة : يمينان يكفران : وهو أن يقول الرجل : والله لا أفعل فيفعل ، أو يقول : والله لأفعلن ثم لا يفعل . ويمينان لا يكفران : أن يقول : والله ما فعلت وقد فعل ، أو يقول : والله لقد فعلت وما فعل . انتهى (١١ : ٨٢) . قلت : رواه البيهقى فى سننه عن عبثر عن ليث عن إبراهيم عن علقمة عن ابن مسعود قال : « الأيمان أربعة إلى آخره » ثم قال : رواه الثورى عن ليث عن زياد بن كليب عن إبراهيم من قوله وهو أشبه . قال ابن التركمانى : بل الأول أشبه، لأن عبثر ثقة روى له الجماعة، وقد زاد فى السند ويشهد له ما ذكره البيهقى بعد من رواية أبى العالية عن ابن مسعود . انتهى من الجوهر النقى (٢ : ٢٣٣) . وفيه تصريح بأن الكفارة إنما هى فى اليمين المعقودة على مستقبل يمكن فيه البر والحنث ؛ لا فى الغموس لأنها ليست كذلك . لأنها على ماض ليس فيه أمر ينتظر فيه الحنث أو البر .

دليل قول الجمهور : إن الغموس لا كفارة فيها : وقال الجصاص : ومما يدل على أن الغموس لا كفارة فيها قوله تعالى : « إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا أولئك لاخلاق لهم في الآخرة » . فذكر الوعيد فيها ولم يذكر الكفارة، فلو أوجبنا فيه الكفارة كان زيادة فى النص. وذلك غير جائز إلا بنص مثله . وروى عبد الله بن مسعود عن النبى ﷺ أنه قال: «من حلف على يمين وهو فيها آثم فاجر ليقطع بها مالا لقى الله وهو عليه غضبان » . (قال: فأنزل الله تصديق ذلك « إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا إلى آخر الآية » رواه البخارى وغيره) . فذكر النبى ﷺ المأثم ولم يذكر الكفارة فدل على أن الكفارة غير واجبة من وجهين : أحدهما أنه لا تجوز الزيادة فى النص إلا بمثله . والثانى أنها لو كانت واجبة لذكرها كما ذكرها فى اليمين المعقودة فى قوله عليه السلام : « من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذى هو خير منها ، وليكفر عن يمينه » . رواه عبد الرحمن بن سمرة وأبو هريرة وغيرهما انتهى (١ : ٤٥٤) .

الجواب عما ذكره الحافظ فى الفتح من حجة الشافعى فى إيجاب الكفارة فى الغموس: وأما ما ذكره الحافظ فى الفتح من حجة الشافعى قوله ﷺ فى هذا الحديث: « فليأت الذى هو خير وليكفر عن يمينه » قال: فأمر من تعمد الحنث أن يكفر، فيؤخذ منه مشروعية الكفارة لمن حلف حانثا انتهى. ففيه أن الحديث ورد فيمن سبق منه يمين منعقدة يجب عليه الكفارة إذا حنث فيها بالنص، ولما كانت على معصية أمره الشارع بالحنث فيها، فعمد الحنث فيها مأمور، وعمد الغموس منهى عنه، فكيف يقاس هذه على تلك ؟ فافهم.

قال الحافظ فى الفتح: وقد أخرج ابن الجوزى فى التحقيق من طريق ابن شاهين بسنده إلى خالد بن معدان عن أبى المتوكل عن أبى هريرة أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: « ليس فيها كفارة، يمين صبر يقتطع بها مالا بغير حق ». وظاهر سنده الصحة لكنه معلول، لأن فيه عنعنة بقية، فقد أخرج أحمد من هذا الوجه فقال: فى هذا السند: عن المتوكل أو أبى المتوكل. فظهر أنه ليس هو الناجى الثقة، بل آخر مجهول (قلت: كلا ! فإن الشك فى التسمية لا يستلزم الجهالة إذا ذكره آخر من غير شك). وأيضا فالمتن مختصر. ولفظه عند أحمد: « من لقى الله لا يشرك به شيئا دخل الجنة - الحديث وفيه - وخمس ليس لها كفارة: الشرك بالله - وذكر في آخرها - ويمين صابرة يقتطع بها مالا بغير حق » (قلت: الاختصار فى المتون لم يزل من دأب المحدثين وليس هو من العلة فى شئ).

ونقل محمد بن نصر فى اختلاف العلماء، ثم ابن المنذر، ثم ابن عبد البر (قلت: والطحاوى أيضا) اتفاق الصحابة على أن لا كفارة فى اليمين الغموس. وروى آدم بن أبى أياس فى مسند شعبة، وإسمعيل القاضى فى الأحكام عن ابن مسعود: « كنا نعد الذنب الذى لا كفارة له اليمين الغموس، أن يحلف الرجل على مال أخيه كاذبا ليقتطعه ». قال: ولا مخالف له من الصحابة (قلت: وأخرجه

البيهقي في سننه من طريق شعبة عن أبي التياح عن أبي العاليــة عن ابن مسعود (١٠ : ٣٨) وهذا سند صحيح) .

الرد على ابن حزم في الباب : قال : وقد طعن ابن حزم صحة الأثر عن ابن مسعود . (قلت : وما ذا يفعل طعنه وقد احتج به آدم وإسمعيــل القاضي وغيرهما ؟ وابن حزم قد يجهل المعروفين ، ويطعن الثقات المأمونين ، كما نبهنا على ذلك في الإعلاء في غير ما موضع . ولو كان طعنه مؤثرا لذكره الحافظ مبينا مشروحا ، ولكنه طوى عنه كشحا لعلمه ببطلانه ، وذكره مجملا مبهما لتائيد مذهبه حمية وتعصبا) .

قال : واحتج بإيجاب الكفارة فيمن تعمد الجماع في صوم رمضان وفيمن أفسد حجه ، قال : ولعلها أعظم من بعض من حلف اليمين الغموس انتهى (١١ : ٤٨٤) . قلنا : لا نسلم أن ذلك أعظم من اليمين الغموس فإنها من أكبر الكبائر بنص الحديث كما ذكر الحافظ من قبل ، والجماع في رمضان أو في الحج ليس من أكبر الكبائر ، وقد قال الله تعالى : « فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور ، حنفاء لله غير مشركين به » . وأخرج أحمد، والترمذي ، وابن جرير ، وابن المنذر ، وابن مردويه عن أيمن بن خريم قال : قام فينا رسول الله ﷺ خطيبا فقال : يا أيها الناس ، عدلت شهادة الزور إشراكا بالله - ثلاثا - ثم قرأ : « فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور » . وأخرج أحمد ، والبخاري ، ومسلم ، والترمذي عن أبي بكرة قال : قال رسول الله ﷺ : « ألا أنبئكم بأكبر الكبائر ؟ قلنـا : بلى يا رسول الله ، قال : الإشراك بالله ، وعقوق الوالدين - وكان متكئا فجلس فقال - ألا وقول الزور ، ألا وشهادة الزور، فما زال يكررها حتى قلنـا : ليته سكت » انتهى من الدر المنثور (٤ : ٣٥٩) .

باب الإيلاء

قوله تعالى : « للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر » الآية

قال الجصاص : الإيلاء فى اللغة : الحلف ، هذا أصله، وقد اختص فى الشرع بالحلف على ترك الجماع الذى يكسب الطلاق بمضى العدة ، حتى إذا قيل : آلى فلان من امرأته عقل به ذلك انتهى . والجملة بمنزلة الاستثناء من قوله سبحانه : « ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم » فإن الإيلاء لكون أحد الأمرين لازما له الكفارة على تقدير الحنث من غير إثم والطلاق على تقدير البر مخالف لسائر الأيمان المكسوبة ، حيث يتعين فيها المؤاخذة بهما أو بأحدهما عند الشافعى . والمؤاخذة الأخروية عند أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه ، فكأنه قيل : إلا الإيلاء فإن حكمه غير ما ذكر .

من ترك الوطأ بلايمين. فلا شئ عليه : واستدل بتخصيص هذا الحكم بالمولى على أن من ترك الوطأ ضرارا بلا يمين لا يلزمه شيئ . وما روى عن عائشة رضى الله تعالى عنها أنها قالت وهى تعظ خالد بن سعيد المخزومى - وقد بلغها أنه هجر امرأته - « إياك يا خالد وطول الهجر ، فإنك قد سمعت ما جعل الله تعالى للمولى من الأجل » محمول على إرادة العطف والتحذير من التشبه بالإيلاء ، كذا فى الروح (٢ : ١١٢) .

الإيلاء يختص بالزوجات : وفى قوله : « من نسائهم » دلالة على أن الإيلاء يختص بالزوجات دون الإماء ، كما هو مذهب الجمهور . قاله ابن كثير (١ : ٢٦٨) .

الإيلاء لا يختص بالغضب : واستدل بإطلاق قوله : « للذين يؤلون من نسائهم » على أن كل يمين منعت الجماع فهى إيلاء ، سواء كان فى الغضب

[illegible]

وحماد ،وإسحق ؛ حيث يصير عندهم موليا فى قليل المدة وكثيرها كما فى الروح .
ولنا ما روينا فى الصحيحين وقد مر ذكره ، وروى البخارى عن أنس قال : « آلى رسول الله ﷺ من نسائه فأقام فى مشربة له تسعاو عشرين ليلة ثم نزل ، فقالوا : يا رسول الله ، آليت شهرا ! قال : فقال : إن الشهر يكون تسعة وعشرين » . ولم يكن في ذلك طلاق ولا عدة . وروى البيهقى عن عطاء عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : « كان إيلاء أهل الجاهلية البسنة والسنتين أو أكثر من ذلك ، فوقت الله عز و جل لهم أربعة أشهر ، فإن كان إيلاءه - وفى رواية يونس : فمن كان إيلاءه - أقل من أربعة أشهر فليس بإيلاء » (٧ : ٣٨١) . وفيه دلالة على صحة الإيلاء بأربعة أشهر عند ابن عباس ، لقوله : « فوقت الله لهم أربعة أشهر » ولو لا ذلك لم يكن للتوقيت معنى .

فما رواه البيهقى من طريق أبى يحيى عن ابن عباس أنه قال : « المولى الذى يحلف لا يقرب امرأته أبداً » لا يخالف مذهب أبى حنيفة ، لإنه يقول : يصير بهذا اللفظ موليا ويصير بغيره أيضا ، وإن أراد ابن عباس الحصر وأن من لا يحلف على الأبد لا يكون موليا فالحنفية لم يخالفوه فى ذلك وحدهم ، بل الشافعى وعامة العلماء خالفوه ، فلا يصح حمله على معنى لم يذهب إليه أحد ، وهو خلاف ما روى عنه عطاء ، فافهم .

دليل صحة الإيلاء من الكافر ، والرد على ابن العربى : واستدل بعموم الآية على صحة الإيلاء من الكافر . وأما قول ابن العربى : ولكن لا عبرة بفعل الكافر حتى يقدم على فعله شرط اعتبار الأفعال وهو الإيمان ، كما لا ينظر فى صلاته حتى يقدم شرطها انتهى . ففيه أن الإيمان هو شرط اعتبار العبادات دون المعاملات ، والإيلاء من حيث اشتماله على معنى الطلاق من المعاملات ، فيصح من الكافر كالنكاح والطلاق وغيرهما . وأما قوله : لأن زوجته إن قدرت مسلمة لم يصح بحال ، وإن قدرت كافرة فما لنا ولهم ؟ وكيف ننظر فى أنكحتهم ؟

انتهى . فنقول : إنهم إذا ترافعوا إلينا فى باب النكاح والطلاق مثلا فادعت المرأة أن هذا زوجى ولى عليه النفقة ، أو أن هذا طلقنى وهم يدينون بالطلاق ونحوه ، فعلينا أن ننظر فى ذلك ونحكم بينهم بحكم الإسلام ، فكذلك إذا ادعت المرأة أن هذا حلف أن لا يقربنى أربعة أشهر فصاعدا

قال الجصاص : قد اختلف فى إيلاء الذمى فقال أصحابنا جميعا : إذا حلف بعتق أو طلاق إن لا يقربها فهو مول ، وإن حلف بصدقة أوحج لم يكن موليا ، وإن حلف بالله كان موليا فى قول أبى حنيفة ولم يكن موليا فى قول صاحبيه . وقال مالك : لا يكون موليا فى شئ من ذلك ، وقال الأوزاعى : إيلاء الذمى صحيح ، ولم يفصل فى شئ من ذلك ، وقال الشافعى : الذمى كالمسلم فيما يلزمه من الإيلاء . قال الجصاص : لما كان معلوما أن الإيلاء إنما يثبت حكمه لما يتعلق بالحنث من الحق الذى يلزمه فواجب على هذا أن يصح إيلاء الذمى إذا كان بالعتق والطلاق ، لأن ذلك يلزمه كما يلزم المسلم ؛ وأما الصدقة والصوم والحج فلا يلزم إذا حنث . لأنه لا يصح منه فعل هذه القرب ، لأنه لا قربة له ، ولذلك لم يلزمه شئ من ذلك فى أحكام الدنيا . فوجب على هذا أن لا يكون موليا بحلفه بالحج والعمرة والصدقة والصوم إذ لا يلزمه بالجماع شئ ، فكان بمنزلة من لم يحلف . وأما إذا حلف بالله تعالى فإن أبا حنيفة جعله موليا وإن لم تلزمه الكفارة فى أحكام الدنيا لأن حكم تسمية الله تعالى قد تعلق على الكافر كهى على المسلم ، بدلالة أن تسمية الكتابى على الذبيحة يبيح أكلها كالمسلم ولو سمى الكافر باسم المسيح لم توكل ، فكذلك الإيلاء ، لأنه يتعلق به حكمان أحدهما الكفارة والآخر الطلاق ، فثبت حكم التسمية عليه فى باب الطلاق .

الرد على من قال : لا يقع الإيلاء إلا باليمين بالله وحده : قال : ومن الناس من يزعم أن الإيلاء لا يكون إلا بالحلف بالله تعالى ، وأنه لا يكون بحلفه بالعتاق والطلاق والصدقة ونحوها . وهذا غلط من قائله ، لأن الإيلاء إذا كان

هو الحلف وهو حالف بهذه الأمور ولا يصل إلى جماعها إلا بعتق أو طلاق أو صدقة يلزمه وجب أن يكون موليا كحلفه بالله ، لأن عموم اللفظ ينتظم الجميع انتهى ملخصا (١ : ٣٦٣) . وقال ابن العربي : قال قوم : لا يقع الإيلاء إلا باليمين بالله تعالى وحده . وبه يقول الشافعي فى أحد قوليه . وبناه على الحديث « من كان حالفا فليحلف بالله أو ليصمت » وقد بينا فى مسائل الفقه أن الحديث إنما جاء لبيان الأولى لا لإسقاط ما سواه من الأيمان ؛ بل فى نص الحديث ما يوجب أنها كلها أيمان ، لقوله عليه السلام : « من كان حالفا » وإذا كان حالفا وجب أن تنعقد يمينه . والقول الثانى ـ وهو الصحيح ـ أن كل يمين ألزمها نفسه مما لم تكن قبل ذلك لازمة له على فعل أو ترك فهو بها مول، لأنه حالف ، وذلك لازم صحيح شريعة ولغة . انتهى ملخصا (١ : ٧٥).

دليل جواز الفيئ بالقول إذا تعذر بالفعل : وقوله تعالى : « فإن فاءوا فإن الله غفور رحيم » الفيئ فى اللغة هو الرجوع إلى الشئ ـ ومنه قوله تعالى : حتى تفيئ إلى أمر الله ، فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل » يعنى حتى ترجع من البغى إلى العدل ـ وإذا كان الفيئ الرجوع إلى الشئ اقتضى ظاهره أنه إذا حلف أن لا يجامعها ثم قال لها : « قد فئت إليك ، وقد أعرضت عما عزمت عليه من الهجران باليمين » أن يكون قد فاء إليها ، سواء كان قادرا على الجماع أو عاجزا، هذا هو مقتضى ظاهر اللفظ ، إلا أن أهل العلم متفقون على أنه إذا أمكنه الوصول إليها لم يكن فيئه إلا الجماع ؛ قاله الجصاص . قال : والدليل على أنه إذا لم يقدر على جماعها فى المدة كان فيئه باللسان قوله تعالى : « فإن فاءوا » وهذا قد فاء، لأن الفيئ الرجوع إلى الشئ وهو قد كان ممتنعا من وطئها بالقول ـ وهو اليمين ـ فإذا فاء بالقول فقد رجع عما منع نفسه منه بالقول إلى ضده ؛ فتناوله العموم وأيضا لما تعذر جماعها قام القول فيه مقام الوطأ فى المنع من البينونة .

فإن قيل : إذا كان الفيئ بالقول لا يسقط اليمين (فإنه متى ما وطئها لزمه

الكفارة) فواجب بقاء اليمين ، إذ لا تأثير للفيئ بالقول فى إسقاطها . قلنا : هذا غير واجب ، لأنه يجوز بقاء اليمين وبطلان الإيلاء من جهة ما تعلق به من الطلاق . ألا ترى أنه لو طلقها ثلثا بعد الإيلاء ثم عادت إليه بعد زوج كانت اليمين باقية لو وطئها حنث ، ولم يلحقها بها طلاق ، وإن ترك وطئها . وكذلك لو أن رجلا قال لامرأة أجنبية : والله لا أقربك لم يكن إيلاء ، فإن تزوجها كانت اليمين باقية ، لو وطئها لزمته الكفارة ، ولا يكون موليا فى حكم الطلاق؛ فليس بقاء اليمين إذاً علة فى حكم الطلاق . وشرط أصحابنا فى صحة الفيئ بالقول وجود العذر فى المدة كلها ، ومتى كان الوطأ مقدورا عليه فى شيئ من المدة لم يكن فيئه عندهم إلا الجماع ؛ لأن الفيئ بالقول قائم مقام الوطأ عند عدمه ، فلو قدر على الوطأ في المدة بطل حكم الفيئ بالقول . انتهى ملخصا (١ : ٣٥٩) .

الفيئ الجماع بالإجماع إذا لم يكن عذر : قال الموفق فى المغنى : والفيئة الجماع ، ليس فى هذا اختلاف بحمد الله تعالى . قال ابن المنذر : أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن الفيئ الجماع . كذلك قال ابن عباس ، وروى ذلك عن علي وابن مسعود ، وبه قال مسروق ، وعطاء ، والنخعي ، وسعيد بن جبير ، والشافعي ، وأبو عبيد ، وأصحاب الرأى إذا لم يكن عذر . وأصل الفيئ الرجوع ، ولذلك يسمى الظل بعد الزوال فيئاً لأنه رجع من المغرب إلى المشرق، فسمى الجماع من المولى فيئة ، لأنه رجع إلى فعل ما تركه . وممن قال : يفيئ بلسانه إذا كان ذا عذر ابن مسعود ، وجابر بن زيد ، والنخعي ، والحسن ، والثورى ، والأوزاعى ، وعكرمة، وأبو عبيد ، وأصحاب الرأى . وقال سعيد بن جبير : لا يكون الفيئ إلا الجماع فى حال العذر وغيره . ولنا أن القصد بالفيئة ترك ما قصده من الإضرار بما أتى به من الاعتذار ، والقول مع العذر يقوم مقام فعل القادر ، بدليل أن إشهاد الشفيع على الطالب بالشفعة عند العجز عن طلبها يقوم مقام طلبها فى الحضور فى إثباتها .

طريق الفيء بالقول : والفيء بالقول أن يقول : متى قدرت جامعتها . وحكى أبو الخطاب عن القاضي أن فيئة المعذور أن يقول : فئت إليك . وهو قول الثوري ، وأبي عبيد ، وأصحاب الرأي . والذي ذكر القاضي في المجرد مثل ما ذكر الخرقي ، وهو أحسن ، لأن وعده بالفعل عند القدرة عليه دليل ترك قصد الإضرار ، وفيه نوع من الاعتذار ، وإخبار بإزالته للضرر عند إمكانه ، ولا يحصل بقوله : فئت إليك شيء من هذا . انتهى (٧ : ٤٣٨) . قلت : لا نزاع في أن التفصيل أحسن ، ولا نسلم أنه لا يحصل شيء من هذا بقوله : فئت إليك ، بل يحصل به إجمالا كل ما يحصل بقوله : متى قدرت جامعتها تفصيلا . ولا يخفى أن قوله : فئت إليك ، أوفق بالنص ، فلا بد من القول بكفايته ، فإن الزيادة على النص لا تجوز إلا بنص مثله فافهم .

الجواب عن قول من قال : لا تلزم الكفارة بالفيء : واستدل بقوله تعالى : « فإن فاءوا فإن الله غفور رحيم » على أن المولى إذا فاء لا تلزمه الكفارة ، ويعتضد بما رواه أبو داؤد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ قال : « من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فتركها كفارتها » . وهو قول الشافعي في القديم . والذي عليه الجمهور ، وهو الجديد من قول الشافعي أن عليه التكفير لعموم وجوب التكفير على كل حالف في الأحاديث الصحاح . قال أبو داؤد : والأحاديث عن النبي ﷺ كلها « فليكفر عن يمينه » وهي الصحاح انتهى . قاله ابن كثير (١ : ٢٦٨) . وقال الله تعالى : « قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم » . ولأنه حالف حانث في يمينه فلزمته الكفارة ، كما لو حلف على ترك فريضة ثم فعلها .

والمغفرة لا تنافي الكفارة ، فإن الله تعالى قد غفر لرسوله ما تقدم من ذنبه وما تأخر وقد كان يقول : « إني والله لا أحلف على يمين فأرى غيرها خيرا منها إلا أتيت الذي هو خير وتحللتها » متفق عليه . قال الموفق في المغني : وإذا فاء لزمته

الكفارة فى قول أكثر أهل العلم . روى ذلك عن زيد ، وابن عباس ، وبه قال ابن سيرين ، والنخعى ، والثورى ، وقتادة ، ومالك ، وأهل المدينة ، وأبو عبيد وأصحاب الرأى ، وابن المنذر وهو ظاهر مذهب الشافعى . وله قول آخر : لا كفارة عليه . وهو قول الحسن . وقال النخعى : كانوا يقولون ذلك لأن الله تعالى قال : « فإن فاءوا فإن الله غفور رحيم » . قال قتادة : هذا قد خالف الناس يعنى قول الحسن انتهى (٧ : ٥٣٤) .

قوله تعالى : « وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم »

تأويل الآية عند الحنفية : « فإن فاءوا » رجعوا فى المدة « فإن الله غفور رحيم » لما حدث منهم من اليمين على الظلم ، وعقد القلب على ذلك بسبب الفيئة والكفارة . ويؤيده قراءة ابن مسعود « فإن فاءوا فيهن » . « وإن عزموا الطلاق » أى صمموا قصده ، بأن لم يفيئوا واستمروا على الإيلاء « فإن الله سميع » لإيلاءهم الذى صار منهم طلاقا بائنا بمضى العدة « عليم » بغرضهم من هذا الإيلاء ، فيجازيهم على وفق نياتهم .

عزيمة الطلاق هى انقضاء الأربعة أشهر قبل الفيء ، فيقع به تطليقة بائنة :

فعزيمة الطلاق انقضاء الأربعة الأشهر (١) قبل الفيء إليها ، فيقع بمضى

---

(١) قد ذكر الفقهاء وغيرهم فى مناسبة تأجيل المولى بأربعة أشهر الأثر الذى ذكره الإمام مالك في الموطا عن عبد الله بن دينار قال : خرج عمر بن الخطاب من الليل فسمع امرأة تقول :

تطاول هذا الليل وأسود جانبه ... وأرقنى أن لا خليل ألاعبه

فسأل عمر ابنته حفصة رضى الله عنها كم أكثر ما تصبر المرأة عن زوجها ؟ فقالت : ستة أشهر أو أربعة أشهر . فقال عمر : لا أحبس أحدا من الجياش أكثر من ذلك . وقال ابن إسحاق عن السائب ابن جبير مولى ابن عباس - وكان

أربعة أشهر تطليقة ، وهو مروى بأسانيد صحيحة عن عمر ، وعثمان ، وعلى وابن مسعود ، وابن عباس ، وابن عمر ، وزيد بن ثابت (وهؤلاء سبعة ، فبطل ما حكاه البيهقى عن الشافعى رحمه الله أنه قول واحد أو اثنين من الصحابة) . وبه يقول ابن سيرين ، ومسروق ، والقاسم ، وسالم ، وأبو سلمة ، وقتادة ، وشريح القاضى ، وقبيصة بن ذؤيب ، وعطاء ، وسليمان بن طرخان التيمى ، وإبراهيم النخعى ، والربيع بن أنس ، والسدى . ثم قيل : إنها تطلق بمضى الأربعة أشهر طلقة رجعية . قاله سعيد بن المسيب ، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام ، ومكحول ، وربيعة ، والزهرى ، ومروان بن الحكم . وقيل : إنها تطلق طلقة بائنة . روى عن على ، وابن مسعود ، وعثمان وابن عباس ، وابن عمر ، وزيد بن ثابت . وبه يقول (عمر بن الخطاب ، فإن كل من جعل مضى المدة عزيمة الطلاق من الصحابة جعلها طلقة بائنة

قد أدرك أصحاب النبى ﷺ - قال : ما زلت أسمع حديث عمر أنه خرج ذات ليلة يطوف بالمدينة - وكان يفعل ذلك كثيرا - إذ مر بامرأة من نساء العرب مغلقة بابها تقول :

تطاول هذا الليل وأزور جانبه ... وأرقنى أن لا ضجيع ألاعبه
ألا عبه طورا وطورا كأنما ... بدا قمرا فى ظلمة الليل حاجبه
يسر به من كان يلهو بقربه ... لطيف الحشالا يحتويه أقاربه
فوالله لولا الله أنى أراقبه ... لزعزع من هذا السرير جوانبه
ولكننى أخشى رقيبا موكلا ... بأنفاسنا لا يفتر الدهر كاتبه
مخافة ربى والحياء يصدنى ... وإكرام بعلى أن تنال مراكبه ،

ثم ذكر بقية ذلك كما تقدم أو نحوه . وقد روى هذا من طرق ، وهو من المشهورات ، قاله ابن كثير (١ : ٢٦٩) . قلت : وقد ورد فى بعض طرقه « أربعة أشهر - من غير شك - » وهو الصواب . والله تعالى أعلم .

إلا ما روى عن سعيد بن المسيب وطائفة من التابعين ، لم يذهب إلى ذلك أحد من الصحابة على ما علمنا . وبه يقول) عطاء ، وجابر بن زيد ، ومسروق ، وعكرمة ، والحسن ، وابن سيرين ، ومحمد بن الحنفية ، وإبراهيم ، وقبيصة بن ذؤيب ، وأبو حنيفة ، والثورى ، والحسن بن صالح . وكل من قال : إنها تطلق بمضى الأربعة أشهر أوجب عليها العدة إلا ما روى عن ابن عباس وأبي الشعثاء أنها إن كانت حاضت ثلاث حيض فلاعدة عليها ، وهو قول الشافعى ، قاله ابن كثير في تفسيره (١ : ٢٦٨) . وهذا باطل بالنص ، فإن الله تعالى يقول : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلثة قروء » أى بعد الطلاق ، فكيف تنقضى العدة قبل وقوع الطلاق ؟ ولا يقع إلا بمضى الأربعة أشهر ، فكيف تحسب الحيض التى حاضت في الأربعة من عدة الطلاق ؟ ولعل ذلك لم يصح عن ابن عباس . وقال مالك : ليس عليه شئ حتى يمضى أربعة أشهر فيوقف ، فإن فاء وإلا طلق ، فإن أبى عنها طلق عليه الحاكم . وهو المشهور عن الشافعى ، وبه يقول أحمد وإسحق .

حجة من قال : يوقف المولى بعد مضى المدة : واحتجوا بأن ظاهر قوله تعالى : « فإن فاءوا فإن الله غفور رحيم » أن الفيئة بعد أربعة أشهر ، لذكره الفيئة بعدها بالفاء المقتضية للتعقيب ، ثم قال : « وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم » ولو وقع بمضى المدة لم يحتج إلى عزم عليه . وقوله : « سميع عليم » يقتضى أن الطلاق مسموع ولا يكون المسموع إلا كلاما ؛ ولأنها مدة ضربت له تأجيلا فلم يستحق المطالبة فيها كسائر الآجال ؛ ولأن هذه مدة لم يتقدمها إيقاع ، فلم يتقدمها وقوع كمدة العنة ؛ ومدة العنة حجة لنا فإن الطلاق لا يقع بمضيها . قال أحمد فى الإيلاء : يوقف عن الأكابر من أصحاب النبى ﷺ عن عمر شئ يدل على ذلك (أشار إلى أنه ليس بصريح عنه) وعن عثمان وعلى ، وجعل يثبت حديث على (دل على أنه لم يثبت عن غيره عنده ،

وقد قدمنا أنه صح عن على وقوع الطلاق بمضى المدة) . وبه قال ابن عمر وعائشة (قلت : قد صح عن ابن عمر خلافه) . وروى ذلك عن أبى الدرداء (قلت : لا عبرة بالرواية مالم تصح) . وقال سليمان بن يسار : كان تسعة عشر رجلا من أصحاب محمد ﷺ يوقفون فى الإيلاء . وقال سهيل بن يسار : سألت اثنى عشر من أصحاب النبي ﷺ فكلهم يقول : يوقف ، فإن فاء وإلا طلق . كذا فى المغني (٧ : ٥٢٨) .

الجواب عن حجة هؤلاء : وأجيب عن الأول بأن الفاء للتعقيب فى الذكر ، ولو سلم فالفاء يقتضى أن يكون الفيئ عقيب اليمين ، لأنه جعل الفيئ عقيب اليمين ، والمعنى : فإن فاءوا بعد الإيلاء ، لأنه جعل الفيئ لمن له تربص أربعة أشهر . ويدل على أن المراد الفيئ عقيب الإيلاء فى المدة اتفاق الجميع على صحة الفيئ فيها ، فدل على أنه مراد فيها ، فصار تقديره : فإن فاءوا فيها ، وكذلك قرئ فى حرف عبد الله بن مسعود . فحصل الفيئ مقصورا عليها دون غيرها ، وبمضى المدة يفوت الفيئ ، وإذا فات الفيئ حصل الطلاق ؛ ولو لا أن الفيئ فى المدة مراد الله تعالى لما صح وجوده فيها وكان يحتاج بعد هذا الفيئ إلى فيئ بعد مضيها .

والقول بأن المراد الفيئ بعد المدة مع القول بأن الفيئ فى المدة صحيح تبطل معه عزيمة الطلاق كهو بعدها: مناقضة فى اللفظ ، كقولك : إنه مراد فى المدة غير مراد فيها . وأيضا فقوله : « تربص أربعة أشهر » كقوله تعالى : « المطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » فلما كانت البينونة واقعة بمضى المدة فى تربص الأقراء وجب أن يكون كذلك حكم تربص الإيلاء ، من وجوه : أحدها أنا لو وقفنا المولى لحصل التربص أكثر من أربعة أشهر ، وذلك خلاف الكتاب ، ولو غاب المولى عن امرأته سنة أو سنتين ولم ترفعه المرأة ولم تطالب بحقها لكان التربص غير مقدر بوقت ، وذلك خلاف الكتاب . والثاني

أنه لما كانت البينونة واقعة بمضى المدة فى تربص الأقراء وجب مثله فى الإيلاء ، والمعنى الجامع بينهما ذكر التربص فى كل واحدة من المدتين . والثالث أن كل واحدة من المدتين واجبة عن قوله وتعلق بها حكم البينونة ، فلما تعلقت فى إحداهما بمضيها كانت الأخرى مثلها للمعنى الذى ذكرناه .

وأما قولهم : إن هذه مدة لم يتقدمها إيقاع فلم يتقدمها وقوع . قلنا : وكذلك اللعان ليس بصريح الطلاق ولا كناية عنه ، فيجب على قولكم أن لا تقع الفرقة حتى يفرق الحاكم ؛ ولا يلزمنا على أصلنا ، لأن الإيلاء يجوز أن يكون كناية عن الفرقة إذ كان قوله : لا أقربك يشبه كناية الطلاق ، ولما كان أضعف أمر من غيرها فلا يقع به الطلاق إلا بانضمام أمر آخر إليه - وهو مضى المدة - كما لا يقع فى قوله : قد خيرتك ، وأمرك بيدك إلا بانضمام معنى آخر إليه - وهو اختيارها - بخلاف اللعان ، فلا دلالة فيه على معنى الكنايات بحال . وأيضا فإن اللعان مخالف للإيلاء من جهة أن حكمه لا يثبت إلا عند الحاكم ، والإيلاء يثبت حكمه بغير الحاكم فكذلك ما يتعلق به من الفرقة . وبهذا المعنى فارق العنين أيضا لأن تأجيله متعلق بالحاكم ، والإيلاء يثبت حكمه من غير حاكم فكذلك ما يتعلق به من الفرقة . وأيضا فإن تقدير أجل العنين ليس فى الكتاب ولا فى السنة ؛ وإنما أخذ حكمه من قول السلف ، وهم الذين خيروها بمضى الحول قبل الوصول إليها ، ولم يوقعوا الطلاق قبل مضى المدة ، بخلاف مدة الإيلاء فإنها مقدرة بالكتاب من غير ذكر التخيير معها ، فالزائد فيها مخالف لحكمه .

وأما قولهم : إنه لما قال : « سميع عليم » دل على أن هناك قولا مسموعا ، وهو الطلاق . فباطل ، لأن السميع لا يقتضى مسموعا ، لأن الله تعالى لم يزل سميعا ولا مسموع ، ولو سلم لجاز أن يكون ذلك راجعا إلى أول الكلام ، وهو قوله : « للذين يؤلون من نسائهم » فأخبر أنه سامع لما تكلم به عليم بما

أضمره وعزم عليه . قال الجصاص (١ : ٣٦٢) .

ترجيح قول أبي حنيفة فى معنى الآية على قول غيره : وهذا أنسب بقوله سبحانه: « وإن عزموا الطلاق » حيث اكتفى بمجرد العزم، بخلاف ما قالته الشافعية من أنه يحتاج إلى الطلاق بعد مضى المدة فإنه يحتاج إلى التقدير وبعده لا يحتاج إلى عزموا ، أو يحتاج إلى جعل عزم الطلاق كناية عنه أى عن الطلاق . فما قيل من أن الآية بصريحها مع الشافعى ليس فى محلة انتهى من الروح (٢ : ١١٢) :

قال الجصاص : ولما علمنا أن حكم الله في المولى أحد شيئين : إما الفئ وإما عزيمة الطلاق ، ومعلوم أن العزيمة إنما هى فى الحقيقة عقد القلب على الشئ ، وإذا كان كذلك وجب أن يكون مضى المدة أولى بمعنى عزيمة الطلاق من الوقف . لأن الوقف يقتضى إيقاع طلاق بالقول ، إما أن يوقعه الزوج . وإما أن يطلقها القاضى عليه على قول من يقول بالوقف . وإذا كان كذلك كان وقوع الفرقة بمضى المدة أولى بمعنى الآية . لأن الله تعالى لم يذكر إيقاعا مستأنفا ، وإنما ذكر عزيمة ، فغير جائز أن نزيد فى الآية ما ليس فيها .

وبالجملة إن القائلين بالوقف يثبتون هناك معانى أخر غير مذكورة فى الآية إذ كانت الآية إنما اقتضت أحد شيئين من فئ أو عزيمة طلاق ، ليس فيها ذكر مطالبة المرأة ، ولا وقف القاضى الزوج على الفئ أو الطلاق ، فلم يجز لنا أن نلحق بالآية ما ليس فيها ، ولا أن نزيد فيها ما ليس منها . وقول مخالفينا يؤدى إلى ذلك ، وقولنا يوجب الاقتصار على حكم الآية من غير زيادة فيها ، فكان أولى ؛

ومعلوم أيضا أن الله تعالى إنما حكم فى الإيلاء بهذا الحكم لإيصال المرأة إلى حقها من الجماع أو الفرقة ، على معنى قوله تعالى : « فإمساك بمعروف

أوتسريح بإحسان » . ومن قال بالوقف يقول : إن لم يفئ أمر بالطلاق ، فإذا طلق لا يخلو من أن يجعله طلاقا بائنا أو رجعيا ، فإن جعله بائنا فإن صريح الطلاق لا يكون بائنا عند أحمد فيما دون الثلاث ، وإن جعله رجعيا فلا حظ للمرأة فى ذلك لأنه متي شاء راجعها فتكون امرأته كما كانت . فلا معنى لإلزامه طلاقا لا تملك بـه المرأة بضعها وتصل به إلى حقها . وبهـذا ظهر فساد قول من قال : إنـــه تقع بمضى المدة تطليقـة رجعيـة . وأيضا فإن سائر الفرق الحادثـة فى الأصول من غير تصريح فإنها توجب البينونـة ، فلما لم يكن من المولى تصريح بإيقاع الطلاق وجب أن يكون بائنا . انتهى ملخصا (١ : ٣٦٣) .

العجب من الشيخ ابن العربي حيث أعرض عن الحجج القويـة للحنفيـة وذكر عنهم حجة ضعيفة : والعجب من الشيخ ابن العربى حيث طوى كشحا عن ذكر هذه الوجوه القويـة التى ذكرها الجصاص ، واقتصر فى حجة الحنفية على ما سمع من بعض العلماء فى المدرسة النظامية أن أصحاب أبى حنيفة قالوا : كان الإيلاء طلاقا فى الجاهلية فزاد فيـه الشرع المـدة والمهلـة ، فأقره طلاقا بعد انقضائها . انتهى (١ : ٧٦) . وهذه الحجة لم أر أحدا من أصحابنا عرج عليها ؛ وإنما الحجة عندهم فى أقوال جماعة من الصحابة الثابتـة عنهم بأسانيد صحيحة مع ما ذكرنا من الوجوه النظرية المرجحة لكون مضى المدة عزيمة الطلاق ولكون الفئى مقصورا على الأربعة أشهر . فتدبر وتذكر ، وكن من الشاكرين .

وأما قول أحمد : إنـــه ـ أى الوقف ـ قول تسعة عشر أو اثنى عشر من الصحابة ؛ فقـد ذكرنا عن جماعـة ممن ذكرهم بخلاف ذلك . ولا عبرة بكثرة العدد إذا كان قولنا هو قول ثلاثـة من الخلفاء عمر وعثمان وعلى ، وهو المحفوظ عن ابن مسعود رضى الله عنهم . ومن أراد البسط فى تحقيق الأسانيـد فليراجع الجوهر النقى وإعلاء السنن ، والحمد لله ذى الطول والفضل والمنن .

الاستدلال بآيـة الإيلاء على امتناع جواز الكفارة قبل الحنث والرد على ابن العربى : قال الجصاص : ومما تفيد هذه الآية من الأحكام ما استدل بـه منها

محمد بن الحسن على امتناع جواز الكفارة قبل الحنث ، فقال : لما حكم الله للمولى بأحد حكمين من فيئ أو عزيمة الطلاق فلو جاز تقديم الكفارة على الحنث لسقط الإيلاء بغير فيئ ولا عزيمة طلاق ، لأنه إن حنث لا يلزمه بالحنث شيئ ، ومتى لم يلزم الحالف بالحنث شيئ لم يكن موليا ، وفى جواز تقديم الكفارة إسقاط حكم الإيلاء بغير ما ذكر الله ، وذلك خلاف الكتاب . والله أع بالصواب (١ : ٣٦٤) .

واندحض بذلك ما ذكره ابن العربى فى الأحكام له : قال علماءنا : إذا كفر المولى سقط عنه الإيلاء ، وفى ذلك دليل على تقديم الكفارة على الحنث فى المذهب ، وذلك إجماع فى مسئلة الإيلاء ، ودليل على أبى حنيفة فى غير مسئلة الإيلاء ، إذ لا يرى جواز تقديم الكفارة على الحنث انتهى (١ : ٧٧) . فقد عرفت أن ذلك ليس بإجماع فى مسئلة الإيلاء ؛ وإنما يقول بذلك من قال بتقديم الكفارة على الحنث ، ومن لم يقل بذلك لا يقول بسقوط الإيلاء بالتكفير قبل الحنث ؛ بل يرى ذلك خلاف حكم الله للمولى بأحد حكمين وأنه يستلزم إسقاط حكم الإيلاء بغير ما ذكر الله وهو غير جائز . فكانت الآية دليلا للحنفية على امتناع جواز الكفارة قبل الحنث فى غير مسئلة الإيلاء أيضا ، فافهم .

باب العدة

قوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن » الآية

هذه الآية من أشكل آية فى القرآن وأعضلها فى الأحكام ، تردد فيها علماء الإسلام ، واختلف فيها الصحابة قديما حديثا والأئمة الأعلام ، ولو شاء ربك لبين طريقها وأوضح تحقيقها ولكنه وكل درك البيان إلى إجتهاد العلماء واستنباط الفقهاء، ليظهر فضل المعرفة فى الدرجات الموعود بالرفع فيها ، وقد أطال الخلق فيها النفس فما استضاؤا بقبس ، وبعد ذلك :

دلائل تأويل القرء بالحيض : فاعلم أن السلف قد اختلفوا فى المراد بالقرء ؛ فقال على ، وعمر ، وابن مسعود ، وابن عباس ، وابو موسى . هو الحيض ، وقالوا : هو أحق بها ما لم تغتسل من الحيضة الثالثة (أى حقيقة أو حكما) . وروى وكيع عن عيسى الحافظ (١) عن الشعبى عن ثلاثة عشر رجلا من أصحاب محمد ﷺ ، الخير فالخير ، منهم : أبو بكر ، وعمر ، وابن مسعود ، وابن عباس ، قالوا : الرجل أحق بامرأته ما لم تغتسل من الحيضة الثالثة . وهو قول سعيد بن جبير ، وسعيد بن المسيب . وقال ابن عمر ، وزيد بن ثابت ، وعائشة : إذا دخلت فى الحيضة الثالثة فلا سبيل له عليها . قالت عائشة : « الأقراء الأطهار » . وروى عن ابن عباس رواية أخرى أنها إذا دخلت فى الحيضة الثالثة فلا سبيل له عليها ، ولا تحل للأزواج حتى تغتسل . قاله الجصاص (١: ٣٦٤) .

قال مالك فى المؤطا : عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة أنها نقلت حفصة بنت عبد الرحمن بن أبى بكر حين دخلت فى الدم من الحيضة الثالثة ، فذكرت ذلك لعمرة بنت عبد الرحمن ، فقالت : صدق عروة . وقد جادلها فى ذلك ناس فقالوا : إن الله تعالى يقول فى كتابه : « ثلاثة قروء » ، فقالت عائشة : « صدقتم ، وتدرون ما الأقراء ؟ إنما الأقراء الأطهار » انتهى . قلت : وفيه ما يدل على أن القرء كان عند الناس كافة غير عائشة هو الحيض حتى جادلوها فى ذلك ، ولا ننكر وقوع اسم القرء على المعنيين من الحيض والطهر ، ولكن الكلام فى الترجيح ، ولا شك أن الراجح ما ذهب إليه الجمهور من أهل اللسان (٢) .

---

(١) كذا فى أحكام القرآن ، والصحيح عن عيسى الحناط ، كما في المحلى لا بن حزم من طريق وكيع (١٠ : ٢٥٩) . وفي المؤطا لمحمد بن الحسن الإمام : عيسى بن أبى عيسى الخياط - بالمعجمة والتحتانية - وكان عيسى هذا خياطا وحناطا - بياع الحنطة - قال فى التقريب : متروك ، من السادسة انتهى .

وروى الثورى عن منصور عن إبراهيم عن علقمة « أن امرأة جاءت إلى عمر رضى الله عنه فقالت : إن زوجى طلقنى واحدة أو اثنتين ، ثم تركنى حتى رددت بابى ، ووضعت مائى ، وخلعت ثيابى . فقال : قد راجعتك . فقال عمر رضي الله عنه لابن مسعود رضي الله عنه وهو إلى جنبه : ما تقول فيها ؟ قال : أرى أنه أحق بها حتى تغتسل من الحيضة الثالثة ، وتحل لها الصلوة . فقال عمر : وأنا أرى ذلك » (رواه البيهقى فى سننه ٧ : ٤١٧ وسنده صحيح) . ومحمد فى الموطا عن أبى حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن عمر (ص : ٢٦٨) . ومن طريق الشافعى أنا سفيان عن الزهرى عن ابن المسيب أن على بن أبى طالب رضى الله عنه قال : « إذ طلق الرجل امرأته فهو أحق بها حتى تغتسل من الحيضة الثالثة في الواحدة والثنتين » . ومن طريق عبد الرزاق أنا معمر عن زيد بن رفيع عن أبى عبيدة قال : « أرسل عثمان رضى الله عنه إلى أبى رضى الله عنه يسأله عن رجل طلق امرأته ثم راجعها حين دخلت في الحيضة الثالثة ، قال : إنى أرى أنه أحق بها ما لم تغتسل من الحيضة الثالثة وتحل لها الصلوة . قال : لا أعلم

---

(٢) قال الشاعر :

يا رب ذى ضغن على قارض لـه قروء كقروء الحائض

فأراد الحيض كما فى المحلى (٩ : ٢٥٧) . وأما قول الأعشى :

أفى كل عام أنت جاشم غزوة تشد لأقصاها عزيم عزائكا

مورثة مالا وفى الحى رفعة لما ضاع فيها من قروء نسائكا

فليس بصريح فى إرادة الأطهار لأن الوطأ عند انقطاع الحيض يحبل المرأة غالبا لرغبة المرأة عند ذلك فى الجماع لخلو رحمها من الفضلات ، كما تشتهى المعدة الغذاء بعد الخلاء ، فيصح أن يقال : إنه أراد بالقروء الحيض ؛ فإنها وإن لم تكن وقتا للوطأ حين سيلانها فهى وقت له عند انقطاعها فافهم . ولعل ذلك أحسن مما ذهب إليه الزمخشرى من حمل القروء على معنى العدة فتدبر .

عثمان رضى الله عنه إلا أخذ بذلك » . (وهذا سند حسن صحيح . وزيد بن رفيع ذكره ابن حبان فى الثقات وقال : كان مفتيها أى الجزيرة ، ورعا فاضلا . وقال عبد الله بن أحمد : سألت أبى عنه فقال : إنه ما به بأس . قلت : سمع من أبى عبيدة ؟ قال : نعم . وقال في رواية الأثرم : ما علمت إلا خيرا . وقال أبو داوٗد : جزرى ثقة . وذكره ابن شاهين فى الثقات ، كذا فى اللسان (٢ : ٥٠٧) . فلا يلتفت إلى تضعيف الدارقطنى له ، ولا إلى قول النسائى : ليس بالقوى) .

ومن طريق وهب عن شعبة عن يونس عن الحسن عن عمر وعبد الله وأبى موسى رضي الله عنهم فى الرجل يطلق امرأته فتحيض ثلاث حيض فيراجعها قبل أن تغتسل ، قال : « هو أحق بها ما لم تغتسل من الحيضة الثالثة » . (مراسيل الحسن صحاح عندنا كما مر في المقدمة) . ومن طريق ابن إسحق نا حجاج قال : قال ابن جريج : « ثلاثة قروء » عن عطاء الخراسانى عن ابن عباس قال : « ثلاث حيض » (وهذا إسناد حسن) . ومن طريق عبد الرزاق أنا ابن جريج عن عمرو بن دينار قال : « الأقراء الحيض عن أصحاب محمد ﷺ ؛ وأما قول ابن عمر رضى الله عنهما ، فإنما أخذه من زيد بن ثابت رضى الله عنه » (وهذا سند صحيح مرسل . وفيه دلالة أن جمهور الصحابة على خلاف زيد بن ثابت وابن عمر فى ذلك رضى الله عنهم . روى ذلك كله البيهقى فى سننه ٧ : ٤١٨) .

القرء بمعنى الحيض فى لغة النبي ﷺ : ومما يدل على أن المراد بالقرء الحيض دون الطهر إن لغة النبي ﷺ (١) وردت بالحيض دون الطهر ، فوجب أن

---

(١) قال الموفق فى المغنى : إن المعهود فى لسان الشرع استعمال القرء بمعنى الحيض ، قال النبي ﷺ : « تدع الصلوة أيام أقرائها » رواه أبوداوٗد ، وقال لفاطمة بنت أبى حبيش : « انظرى ، فإذا أتى قرءك فلا تصلى ، وإذا مر قرءك فتطهرى ، ثم صلى مابين القرء إلى القرء » رواه النسائى . ولم يعهد فى *

لا يكون معنى الآية إلا محمولا عليه ؛ لأن القرآن لا محالة نزل بلغته ﷺ ، وهو المبين عن الله عز و جل مراد الألفاظ المحتملة للمعانى ؛ ولم يرد لغته بالطهر ، فكان حمله على الحيض أولى منه على الطهر . قال ابن أبي شيبة : ثنا يزيد بن هارون أنا حجاج عن نافع عن سليمان بن يسار أن امرأة أتت أم سلمة تسأل لها رسول الله ﷺ عن المستحاضة ، فقال : « تدع الصلوة أيام أقرائها » (وباليقين لا تدع الصلوة فى طهرها ، فثبت أن المراد بالأقراء الحيض) . وقد وقع لفظ الأقراء فى رواية أخرى لابن عيينة بسند جيد ، قال النسائى : أنا محمد بن المثنى ثنا سفيان عن الزهرى عن عمرة عن عائشة « أن أم حبيبة كانت تستحاض ، فسألت النبى ﷺ ، فأمرها أن تترك الصلوة قدر أقرائها وحيضها » . وهذا من باب العطف (التفسيرى) إذا تغايرت الألفاظ (واتحد المعنى) كقوله : وألفى قولها كذبا ومينا . وأخرج النسائى أيضا بسند رجاله ثقات عن عمرة عن عائشة أن أم حبيبة استحيضت فذكرت شأنها لرسول الله ﷺ ، فقال : « لتنظر قدر قرئها التى كانت تحيض لها » . ووقع أيضا لفظ الأقراء من غير وجه من رواية عروة عن عائشة . وأخرج أيضا النسائى وأبو داؤد بسند رجاله ثقات أن فاطمة بنت أبى حبيش شكت إلى رسول الله ﷺ فقال : « إن أتاك قرأك فلا تصلى ، فإذا مر قرءك فتطهرى ثم صلى ما بين القرء إلى القرء » .

فظهر بهذا أن الأحاديث الصحيحة وقعت بلفظ الأقراء أيضا ، فسقط ما حكاه البيهقى عن الشافعى : ما حدث سفيان بن عيينة بهذا قط ؛ وإنما قال عن أيوب عن سليمان بن يسار عن أم سلمة أنه عليه السلام قال : « تدع الصلاة عدد الأيام والليالى التى كانت تحيض » أو قال : « أيام أقرائها » . قلنا : إن وقع فى رواية ابن عيينة عن أيوب شك فرواية ابن علية ، وعبد الوارث ، وحماد بن زيد عن

---

* لسانه استعماله بمعنى الطهر فى موضع ، فوجب أن يحمل كلامه على المعهود فى لسانه انتهى (٩ : ٨٣ ، ٨٤) .

أيوب لا شك فيها ؛ ففيها كفاية . وحديث نافع الذى احتج بـه الشافعى اختلف عليـه فى إسناده ، واختلف عليـه فى لفظه أيضا ، فروى عنـه « لتنظر عدة الليالى والأيام التى كانت تحيضهن » . وروى عنـه بلفظ الأقراء كما مر عن ابن أبى شيبة فى مسنده . وقد وقع لفظ القرء فى أحاديث صحيحة كثيرة بمعنى الحيض ، وفى بعضها تصريح بأنها من لفظ النبى ﷺ .

وقال ابن حزم : ثبت أنه عليـه السلام قال للمستحاضة : « إذا أتاك قرءك فلا تصلى » وأنـه أمرها أن تترك الصلاة قدر أقرائها وحيضتها . انتهى كلامه . وإذا ثبت إطلاقه عليـه السلام القرأ على الحيض تعين حمل الآيـة على ذلك . انتهى من الجوهر النقى ملخصا .

قال ابن كثير : والقول الثانى : إن المراد بالأقراء الحيض ، فلا تنقضى العده حتى تطهر من الحيضة الثالثة ، زاد آخرون : وتغتسل منها . قال الثورى : عن منصور عن إبراهيم عن علقمة - فذكر الأثر الذى ذكرناه عن عمرو ابن مسعود - قال : وهكـذا روى عن أبى بكر الصديق ، وعمـر ، وعثمان ، وعلى ، وأبى الدرداء ، وعبادة بن الصامت ، وأنس بن مالك ، وابن مسعود ، ومعاذ ، وأبى بن كعب ، وأبى موسى الأشعرى ، وابن عباس (أسنده عن أكثرهم ابن حزم فى المحلى ١٠ : ٢٥٩) وسعيد بن المسيب ، وعلقمة ، والأسود ، وإبراهيم ، ومجاهد ، وعطاء ، وطاوس ، وسعيد بن جبير ، وعكرمة ، ومحمد بن سيرين ، والحسن ، وقتـادة ، والشعبى ، والربيع ، ومقاتـل بن حيان ، والسدى ، ومكحول ، والضحاك ، وعطاء الخراسانى أنهم قالوا : « الأقراء الحيض » . وهذا مذهب أبى حنيفـة وأصحابه ، وأصح الروايتين (١) عن الإمام أحمـد بن

---

(١) قال الموفق فى المغنى : قال القاضى : الصحيح عن أحمـد أن الأقراء الحيض ، وإليـه ذهب أصحابنا ؛ ورجع عن قولـه بالأطهار فقال فى رواية النيسابورى : « كنت أقول : إنـه الأطهار ، وأنا أذهب اليوم إلى *

حنبل ، وحكى عنه الأثرم أنه قال : الأكابر من أصحاب رسول الله ﷺ يقولون : « الأقراء الحيض » . وهو مذهب الثورى ، والأوزاعى ، وابن أبي ليلى ، وابن شبرمة ، والحسن بن صالح بن حى ، وأبى عبيد ، وإسحق بن راهويه .

ويؤيد هذا ما جاء في الحديث الذى رواه أبو داوُد والنسائى من طريق المنذر بن المغيرة عن عروة عن فاطمة بنت أبي حبيش أن رسول الله ﷺ قال لها : « دعى الصلوة أيام أقراءك » . فهذا لوصح لكان صريحا فى أن القرء هو الحيض ، ولكن المنذر هذا قال فيه أبو حاتم : مجهول ليس بمشهور ، وذكره ابن حبان فى الثقات انتهى (١ : ٢٧) .

قلت : أراد أبو حاتم بقوله : مجهول أنه ليس بمشهور ، ولا يشترط فى صحة الحديث كون راويه مشهورا ؛ وإنما يشترط كونه ثقة ، ومنذر بن المغيرة هكذا ، فقد قال الذهبى فى الميزان : إن بعضهم قواه (٣ : ٢٠٠) . ومن قواه فقد عرفه ، والعارف مقدم على من لم يعرف ، ولم يذكره أحد بجرحة ، فالحديث صحيح . وأيضا فإن هذا اللفظ قد ورد فى أحاديث كثيرة صحيحة ولم ينفرد به المنذر هذا ، واعترف ابن حزم بثبوته كما تقدم ، فهو صريح فى أن القرء هو الحيض .

الرد على ابن حزم : وأما قوم ابن حزم : لم ننكر أن الحيض يسمى قرءً كما أنكم لا تنكرون أن الطهر يسمى قرءً ، وإنما اختلفنا فى أى ذلك هو المراد من قوله تعالى : « ثلاثة قروء » انتهى (١٠ : ٢٦١) . فرد عليه فإنه لما ثبت

---

*أن الأقراء الحيض » . وقال فى رواية الأثرم : « كنت أقول : الأطهار ، ثم وقفت لقول الأكابر » انتهى (٢ : ٨٢) قلت : فلا يلتفت إلى ما حكاه ابن عبد البر أن أحمد رجع إلى أن القرء الأطهار ، فأصحاب الرجل أعرف به وبمذهبه من غيرهم .

إطلاق النبي ﷺ القرء على الحيض تعين حمل الآية على لغته ﷺ ، لأنه لم يثبت أنه ﷺ أطلق القرء على الطهر ولا مرة فى الدهر .

الجواب عن حجة الخصم : وأما ما احتجوا به من حديث ابن عمر عند البخارى « أنه طلق امرأته وهى حائض ، فأمره رسول الله ﷺ أن يراجعها ويمسكها حتى تطهر ، ثم تحيض ثم تطهر ، ثم إن شاء أمسك بعد وإن شاء طلق ، فتلك العدة التى أمر الله تعالى أن تطلق لها النساء » . قالوا : فأشار رسول الله ﷺ إلى الطهر وأخبر أنه العدة التى أمر الله تعالى أن تطلق لها النساء ، فصح أن القرء هو الطهر انتهى . فلا يخفى ما فيه لأنه موقوف على جعل الإشارة للحالة التى هى الطر ، ولا يقوم عليه دليل ، فإن اللام في « يطلق لها النساء » كاللام فى قوله تعالى : « فطلقو هن لعدتهن (١) » يجوز أن تكون بمعنى فى ، ولا تكون بمعنى قبل ؛ فقد صرح الرضى أن اللام فى نحو جئتك لغرة كذا هى المفيدة للاختصاص ، والاختصاص ههنا على ثلاثة أضرب : إما أن يختص الفعل بوقوعه فيه ، أو يختص به بوقوعه بعده ، أو اختص به لوقوعه قبله نحو لليلة بقيت . وفيما نحن فيه قرينة تدل على كونه قبله ، لأن التطليق يكون قبل العدة لا مقارنا لها ، ويؤيده قراءة النبى ﷺ فى قبل عدتهن ، ومعنى الحديث : فتلك الحيض العدة التى أمر الله تعالى أن يطلق قبلها النساء ، لا أن يطلق فيها كما فهمه ابن عمر وأوقع الطلاق فى الحيض .

وقول الخطابى : الأقراء الأطهار لأنه ذكر : فتلك العدة بعد الطهر ، مجاب عنه بأن ذكره بعد الطهر لا يقتضى أن يكون مشارا إليه ، لجواز أن يكون ذكر الطهر للإشارة إلى أن الحيض المحفوف بالطهر يكون عدة .

---

(١) قال الموفق فى المغنى : فأما قوله تعالى : « فطلقو هن لعدتهن ، فيحتمل أنه أراد قبل عدتهن ، إذ لا يمكن حمله على الطلاق فى العدة ، ضرورة أن الطلاق سبق العدة ، لكونه سببها والسبب يتقدم على الحكم فلا يوجد قبله » والطلاق فى الطهر تطليق قبل العدة إذا كانت الأقراء الحيض انتهى (٩ : ٨٥) .

دليل آخر على أن القرء هو الحيض : ومما يدل على أن القرء الحيض ما أخرجه أبو داود والترمذى (١) وابن ماجه والدارقطنى عن عائشة أنه ﷺ قال : « طلاق الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان » صرح بأن عدة الأمة حيضتان ، ومعلوم أن الفرق بين الحرة والأمة باعتبار مقدار العدة لا فى جنسها ، فيكون بيانا لقوله تعالى : « ثلاثة قروء » . وكونه لا يقاوم ما أخرجه الشيخان فى قصة ابن عمر رضى الله عنهما لضعفه ، لأن فيه مظاهرا ولم يعرف له سواه لا يخلو عن بحث ؛ أما أولا فلما علمت أن ذلك الحديث ليس بنص فى المدعى ، وأما ثانيا فلأن تعليل تضعيف (٢) مظاهر غير ظاهر ، فإن ابن عدى أخرج له حديثا آخر ، ووثقه ابن حبان ، وقال الحاكم : ومظاهر شيخ من أهل البصرة ، ولم يذكره أحد من متقدمى مشايخنا بجرح . فإذاً إن لم يكن الحديث صحيحا كان حسنا .

تصحيح حديث : عدة الأمة حيضتان : ومما يصحح الحديث عمل

---

(١) ولا يرد عليه ما رواه الدارقطنى من طريق زيد بن أسلم قال : سئل القاسم بن محمد عن عدة الأمة فقال : الناس يقولون : حيضتان ، وأنا لا نعلم ذلك فى كتاب ولا سنة انتهى . وإسناده صحيح . قال الحافظ : هذا يبطل حديث مظاهر ، حيث روى هذا الحديث عن القاسم بن محمد . قلنا : كان القاسم يقول ذلك قبل أن يسمع من عائشة الحديث ، بدليل قوله : وأنا لا نعلم ذلك في كتاب ولا سنة . وحديث عائشة عن النبي ﷺ من السنة حتما . وهذا أظهر من أن يخفى على عاقل ولكن العصبية ذهبت بالحافظ عن الجمع بهذا الوجه ، فافهم .

(٢) قال الموفق فى المغنى : فإن قالوا : هذا يرويه مظاهر بن أسلم ، وهو منكر الحديث . قلنا : رواه عبد الله بن عيسى عن عطية العوفى عن ابن عمر كذلك ، أخرجه ابن ماجه فى سننه ، وأبو بكر الخلال فى جامعه . وهو نص فى عدة الأمة فكذلك عدة الحرة انتهى (٩ : ٨٤) .

العلماء على وفقه ، وقال الترمذى عقيب روايته : والعمل عليه عند أهل العلم من أصحاب رسول الله ﷺ وغيرهم . وفى الدارقطنى : قال القاسم وسالم : وعمل به المسلمون ، وقال مالك : شهرة الحديث تغنى عن سنده . كذا فى الفتح . انتهى من الروح ملخصا .

وأيضا فللحديث طرق وشواهد كثيرة . قال ابن حزم فى المحلى : روينا من طريق مالك عن نافع عن ابن عمر قال : « عدة الأمة حيضتان ، وعدة الحرة ثلاث حيض » انتهى (١٠ : ٢٥٨) . وهذا من أصح الأسانيد . ورواه ابن ماجه فى سننه من طريق عمر بن شبيب ثنا عبد الله بن عيسى عن عطية عن ابن عمر مرفوعا نحوه سواء . وعمر بن شبيب وعطية مختلف فيهما ، وثقهما بعضهم وتكلم فيهما آخرون ، وحسن الترمذى لعطية غير ما حديث ، فالإسناد حسن . وأخرج الحاكم عن أبى عاصم عن مظاهر عن القاسم عن ابن عباس (١) عن النبى ﷺ : « طلاق الأمة ثنتان ، وقرءها حيضتان » . وقال : الحديث صحيح ، ولم يخرجاه . وروى الشافعى أخبرنا سفيان بن عيينة عن محمد بن عبد الرحمن مولى أبى طلحة عن سليمان بن يسار عن عبد الله بن عتبة عن عمر قال : ينكح العبد امرأتين ويطلق تطليقتين ، وتعتد الأمة حيضتين ، فإن لم تكن تحيض فشهرين أو شهرا ونصفا » . ومن طريق الشافعى رواه البيهقى فى المعرفة (٢ : ٣٢) . وهذا سند صحيح على شرط مسلم . وصححه الحافظ فى التلخيص (ص - ٣٢٧) . قال ابن حزم : وروينا من طريق الزهرى عن قبيصة بن ذؤيب عن زيد بن ثابت مثل ذلك سواء سواء أى مثل قول ابن عمر : « عدة الأمة حيضتان ، وعدة الحرة ثلاث حيض » . وبهذا ظهر أن القائلين بكون الأقراء هى الأطهار قد رجعوا إلى قول الجمهور إنها الحيض ، أو يقال : إن الرواية عنهم متعارضة ، فتساقطت .

---

(١) ولا يعارضه ما رواه الحاكم وأبو داود وغيرهما من طريق يحيى بن أبى كثير أن عمر بن معتب أخبره أن أبا احسن مولى بنى نوفل أخبره أنه *

قال الجصاص : وإذا ثبت أن عدة الأمة حيضتان كانت عدة الحرة ثلاث حيض، وهذان الحديثان وإن كان ورودهما من طريق الآحاد فقد اتفق أهل العلم على استعمالها فى أن عدة الأمة على النصف من عدة الحرة ، فأوجب ذلك صحته .

دليل آخر على أن القرء هو الحيض : ويدل عليه أيضاً حديث أبى سعيد الخدرى عن النبى ﷺ أنه قال فى سبايا أوطاس : « لا توطأ حامل حتى تستبرأ بحيضة » (رواه أبو داود ، والحاكم وقال : صحيح (١) على شرط مسلم ، وله طرق عديدة ذكرها الزيلعى ، فليراجع) . ومعلوم أن أصل العدة موضوع للاستبراء ؛ فلما جعل النبي ﷺ استبراء الأمة بالحيضة دون الطهر وجب أن تكون العدة بالحيض دون الطهر ، إذ كل واحد منهما موضوع فى الأصل لمعرفة براءة الرحم من الحبل.

---

*استفتى ابن عباس فى مملوك كانت تحته مملوكة فطلقها تطليقتين ثم عتقا بعد ذلك: هل يصلح له أن يخطبها ؟ قال : نعم ، قضى بذلك رسول الله ﷺ انتهى . فقد قال الخطابى : لم يذهب إلى ذلك أحد من العلماء فيما أعلم ، وفى إسناده مقال . وقال المنذرى : أبو الحسن هذا قد ذكر بخير وصلاح غير أن الراوى عنه عمر بن معتب قال ابن المدينى : منكر الحديث . وقال : أيضا مجهول ؛ لم يرو غير يحيي بن أبى كثير . وقال النسائى : ليس بالقوى . قال أبو نصر : منكر الحديث انتهى ملخصا من العون .

(١) قال الموفق فى المغنى : فإن قيل : لا نسلم أن استبراء الأمة بالحضية، وإنما هو بالطهر الذى قبل الحيضة ، كذلك قال ابن عبد البر ، وقال : قولهم : إن استبراء الأمة حيضة بإجماع ليس كما ظنوا ، بل جائز لها عندنا أن تنكح إذا دخلت فى الحيضة واستيقنت أن دمها حيض . كذلك قال إسماعيل بن إسحاق ليحيي بن أكثم حين دخل عليه فى مناظرته إياه (قلت : وهذا ذهاب منه إلى أن القرء هو الانتقال من الطهر إلى الحيض ، وقد عرفت فساده وبطلانه بوجوه قد*

دلالة القرآن على أن القرء هو الحيض : ويدل عليه أيضاً قوله تعالى : « واللائى يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر » فأوجب الشهور عند عدم الحيض فأقامها مقامها، فدل ذلك على أن الأصل هو الحيض ، كما أنه قال : « فلم تجدوا ماء فتيمموا » علمنا أن الأصل هو الماء .

الرد على من قال : القرء هو الانتقال من الطهر إلى الحيض : وأما قول القائل : القرء هو خروج من طهر إلى حيض (كما ذكره صاحب الروح عن الشافعي ، وقال : هو القول القوى له) أو من حيض إلى طهر فهو قول فاسد من وجوه ، أحد ها أن السلف اختلفوا فى معنى قوله تعالى : « يتربصن بأنفسهن ثلثة قروء » على وجهين فمنهم من قال : هى الحيض ، ومنهم من قال : هى الأطهار ؛ ولم يقل أحد منهم : إنه خروج من حيض إلى طهر أو من طهر إلى

*ذكرها الجصاص في الأحكام له) . قلنا : هذا يرده قول النبى ﷺ (أيضاً) : « لا توطأ حامل حتى تضع ، ولا حائل حتى تستبرأ بحيضة » (والحيضة هى المرة الواحدة الكاملة من الحيض لا مجرد الانتقال من الطهر إليها) . ولأن الاستبراء تعرف براءة الرحم ، وإنما يحصل بالحيضة لا بالطهر الذى قبلها ، ولأن العدة تتعلق بخروج خارج من الرحم ، فوجب أن تتعلق بالحيض كوضع الحمل. يحققه أن العدة مقصودها معرفة براءة المرأة من الحمل ، فتارة تحصل بوضعه ، وتارة تحصل بما ينافيه وهو الحيض الذى لا يتصور وجوده معه انتهى (٩ : ٨٤) ؛

ويدل على أن العدة إنما شرعت لأجل تعرف براءة الرحم قوله تعالى فيما بعد: « ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن » وقد اتفقوا على أن المراد بما خلق الله في أرحامهن الحيض دون الطهر ، فلا يحصل التعرف إلا بالحيض ، فيكون عدتها ثلاث حيض . والعجب ممن فسر القرء بالطهر كيف ذهل عن قوله تعالى: « ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن » ؟ فإنه كالصريح فى تفسير القرء بالحيض . والله تعالى أعلم .

حيض ، فقول القائل بما وصفت خارج عن إجماع السلف . وكذلك أهل اللغة اختلفوا فى معناه فى أصل اللغة على أقوال ، ولم يقل أحد منهم ما يوجب احتمال انتقالها من حيض إلى طهر أو من طهر إلى حيض ، فيفسد من هذا الوجه أيضاً . ولو كان القرء اسما للانتقال المذكور لوجب أن يكون سمى بـه فى الأصل غيره على وجه الحقيقة ثم ينتقل إلى الانتقال من حيض إلى طهر ؛ إذ معلوم أنه ليس باسم موضوع لهذا المعنى فى أصل اللغة ، وإنما هو منقول من غيره ؛ فإذا لم يسم شئ من ضروب الانتقال بهذا الاسم علمنا أنه ليس باسم له ، وأيضاً لوكان كذلك لوجب أن يكون انتقالها من الطهر إلى الحيض قرء ، ثم انتقالها من الحيض إلى الطهر قرء ثانيا ، ثم انتقالها من الطهر الثانى إلى الحيض قرء ثالثا ، فتنقضى عدتها بدخولها فى الحيضة الثانية .

فإن قيل : الظاهر يقتضيه إلا أن دلالة الإجماع منعت منه ، لأنهم قد اتفقوا أنه لو طلقها وهى حائض لم يكن خروجها من حيض إلى طهر قرء معتدا به ، فثبت أن انتقالها من حيض إلى طهر غير مراد . قلنا : فكذلك قد اتفقوا على أن القرء إما هو الحيض أو هو الطهر ، ولم يقل أحد بأنه الانتقال من طهر إلى حيض أو بالعكس ، انتهى ملخصا (١ : ٣٦٨) .

الرد على صاحب روح المعاني حيث قوى كلام الشافعية فى الباب :
وبهذا اندحض قول صاحب الروح : وبالجملة كلام الشافعية فى هذا المقام قوى ، كما لا يخفى على من أحاط بأطراف كلامهم ، واستقرأ ما قالوه، وتأمل ما دفعوا به أدلة مخالفيهم انتهى (٢ : ١١٥) . ولو أنه راجع كلام الجصاص لم يقل ما قال ، واعترف بأن كلام الحنفية أقوى ما يكون في هذا الباب . ولات حين مناص !

الجواب عن اعتبار الاغتسال ومضي وقت الصلاة زيادة على الأقراء : فإن قيل : قد اعتبرتم معشر أهل العراق ، معانى أخر غير الأقراء من الاغتسال أومضي

وقت الصلاة ، والله تعالى إنما أوجب لعد بالأقراء و ليس الاغتسال و لا مضى وقت الصلاة فى شئ . قلنا . لم نعتبر ... لاقرا ... لى هى عد ... لكنا لم نتيقن انقضاء الحيض والحكم بمضيه إلا بأحد معنيين : لمن كانت أيامها دون العشرة و هو الاغتسال استباحة الصلاة به ، فيكون طاهرا بالاتفاق ، على ما روى عن عمر و على و عبدالله و علماء السلف من بقاء الرجعة إلى أن تغتسل أو يمضى عليها وقت الصلاة ، فيلزمها فرضها فيكون لزوم فرض الصلاة منافيا لبقاء حكم الحيض . و هذا إنما هو كلام فى مضى الحيضة الثالثة و وقوع الطهر منها ، وليس ذلك من الكلام فى المسئلة فى شئ . ألا ترى أنا نقول : إذا كانت أيامها عشرة انقضت عدتها بمضى العشرة اغتسلت أو لم تغتسل لحصول اليقين بانقضاء الحيضة؟ والملزم لنا ذلك مغفل فى إلزامه واضع للأقراء فى غير موضعها .

فإن قيل : كلام علماء السلف مقيد بالاغتسال ومقتضاه عدم انقضاء العدة بدونه ، سواء انقطع الدم لعشرة أو لدونها . قلنا . إنما قيدوه به لأن الغالب انقطاع الدم لدون العشرة ، كما هو معلوم من عادة النساء . و قد ثبت عن بعض السلف حذف قيد الاغتسال كما روينا من طريق عبد الرزاق عن ابن جريج أخبرنى عمرو بن مسلم عن طاوس قال : « يراجعها ما كانت فى الدم » و روينا من طريق سعيد بن منصور نا سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن سعيد بن جبير قال : « هو أحق بها ما كانت فى الدم » . و مقتضاه أنه لاحق لها إذا انقطع الدم (١) من

---

(١) قد اتفق القائلون بأن القرء هو الحيض على أن سائر الأحكام تنقطع بانقطاع دم الثالثة ، كحكم العدة فى الميراث ، ووقوع الطلاق بها ، واللعان ، والنفقة فكذلك العدة تنقضى بطهرها من الثالثة . واختاره أبو الخطاب من الحنابلة ، وهو قول سعيد بن جبير ، والأوزاعى ، والشافعى فى القديم . لأن الله تعالى قال : « يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » وقد كملت القروء ، بدليل وجوب الغسل عليها ، ووجوب الصلاة ، وفعل الصيام ، وصحته منها . وروى عن أحمد أنها

*فى عدتها ولزوجها رجعتها حتى يمضى وقت الصلاة التى طهرت في وقتها . وهذا قول الثورى ، و به قال أبوحنيفة إذا انقطع الدم لدون أكثر الحيض ، فإن انقطع لأكثره انقضت العدة بانقطاعه. و عن أحمد أنها فى العدة مالم تغتسل فيحل لزوجها ارتجاعها . قال : واعتبار الغسل قول الأكثرين من الصحابة و لا مخالف لهم فى عصرهم فيكون إجماعا . قال القاضى : فإذا شرطنا الغسل أفاد عدمه إباحة الرجعة و تحريمها على الأزواج ؛ فأما سائر الأحكام فإنها تنقطع بانقطاع دمها . انتهى من المغنى ملخصا (٦ : ٨٧) .

قلنا : انقطاع سائر الأحكام دليل انقطاع العدة ؛ فالقول بإباحة الرجعة قبل الاغتسال ، و بانقطاع حكم العدة فى الميراث و وقوع الطلاق و اللعان و النفقة و نحوها تناقض من القول و تحافت ، فالأولى ما قاله أبو حنيفة . قال الموفق فى المغنى : لأن ظاهر قوله تعالى : « يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » وجوب التربص ثلاثة كاملة ؛ و من جعل القروء الأطهار لم يوجب ثلاثة ، لأنه يكتفى بطهرين و بعض الثالث ، فيخالف ظاهر النص ؛ و من جعله الحيض أوجب ثلاثة كاملة فيوافق ظاهر النص، فيكون أولى من مخالفه انتهى (٩ : ٨٤) .

فإن قيل: إن الحيضة التى طلق فيها لا تحسب من عدتها بغير خلاف بين أهل العلم ، كما ذكره الموفق (٩ : ٨٥) . ولو كان القرء هو الحيض لوجب عندكم على أصلكم أن تعتد بتلك الحيضة قرء ، وقد قال بذلك الحسن كما روينا من طريق عبدالرزاق عن عثمان بن مطر عن سعيد بن أبى عروبة عن مطر الوراق عن الحسن فيمن طلق امرأته ثلاثا و هى حائض : « إنها تعتد بها من أقرائها » ذكره ابن حزم فى المحلى ، و قال : بقول الحسن نقول : إن طلقها ثلاثا و هى حائض فإنها تعتد بتلك الحيضة (٩ : ٢٦٢) .

قلت: ألا يستحى ابن حزم من الاحتجاج بعثمان بن مطر ؟ وهو ممن يروى الموضوعات عن الأثبات، و هو الذى روى عن ثابت عن أنس مرفوعا « اتخذوا*

الحيضة الثالثة ، اغتسلت أو لم تغتسل . فجمعنا بين الآثار بحمل بعضها على تمام العشرة ، و بعضها على ما هو دونها . و روينا من طريق عبدالرزاق عن ابن جريج عن إسماعيل بن مسلم عن الحسن البصرى قال : « هو أحق بها ما لم تغتسل إلا أن ترى الطهرثم تؤخر اغتسالها حتى تفوتها تلك الصلوة ، فإن فعلت فقد بانت حينئذ » ذكر الآثار كلها ابن حزم فى المحلى (١٠ : ٢٥٩ ، ٢٥٤) . وهذا هو قول أبى حنيفة و سفيان الثورى .

الجواب عن قول الشافعية : إن حمل القروء على قرئين و بعض الثالث كحمل قوله : « الحج أشهر معلومات » على شهرين وبعض الثالث : و لما احتج بعض أصحابنا لترجيح ما ذهبو إليه بأن الأقراء حيض يمكن معه استيفاء ثلاثة قروء بكمالها ، لأن المطلقة يلزمها تربص ثلاث حيض ؛ وإنما تخرج عن العهدة بانقضاء الحيضة الثالثة . و من قال : إنه طهر يجعلها خارجة من العدة بقرأين وبعض الثالث ، لأن عنده إذا طلقها آخر الطهر تعتد بذلك قرأ . فإذا كان فى أحد القولين تكمل الأقراء الثلاثة دون القول الآخر كان القول الأول أليق . أجاب عنه الشافعى و أصحابه رحمهم الله بأن الله قال : « الحج أشهر معلومات » و الأشهر جمع

* الحمام المقصصة فى بيوتكم تلهو الشياطين بها دون صبيانكم » كما فى الميزان (٢ : ١٨٩) . وقد أجمع أهل العلم على خلاف ما حكاه عثمان هذا عن الحسن- وحاشاه أن يقول : تعتد بتلك الحيضة التى طلقت فيها - لأن الطلاق إنما حرم فى الحيض لما فيه من تطويل العدة عليها، فلو احتسبت بتلك الحيضة قرء كان أقصر بعدتها وأنفع لها فلم يكن محرما؛ ولأن الله تعالى أمربثلاثة قروء فتناول ثلثة كاملة ، والتى طلق فيها لم يبق منها ما تتم به مع اثنتين ثلاثة كاملة، فلا يعتد بها . فإن قيل: إن عدم اعتدادها يستلزم الزيادة على الثلاثة. قلنا: وكيف يستلزم الزيادة والطلاق فى الحيض محرم منهى عنه شرعا يجب على الزوج الرجوع منه ، و ما كان ذلك حاله فهو فى حكم العدم والسقوط شرعا ؟ فلا يعتد به، ولايلزم بمثله زيادة . فافهم فإن كثيرا من العقلاء لم يتنبه لهذه الدقيقة . والله سبحانه تعالى أعلم .

وأقله ثلاثة ، ثم إنا حملنا الآية على شهرين و بعض الثالث اه . ولايخفى مافيه ، فإن الكلام ليس فى إطلاق الجمع على أقل من ثلاث ؛ بل فى إطلاق لفظة ثلثة على أقل من ثلثة ، فإن الثلثة من أسماء العدد ، و هى نص فى مد لولاتها . و إنما كان الجواب يستقيم لو كان النص قدد ورد بلفظ الحج ثلثة أشهر ثم حملناه على شهرين و بعض الثالث .

الجواب عن إيرد الفخر الرازى على الحنفية أن حمل القرء على الحيض يوجب الزيادة على الثلثة : و أجاب الفخر الرازى بأنه كما يوجب حمل الأقراء على الأطهار النقصان عن الثلاثة فحمله على الحيض يوجب الزيادة عليها ، لأنه إذا طلقها فى أثناء الطهر كان ما بقى من الطهر غير محسوب من العدة ، فتحصل الزيادة انتهى (٢ : ٢٤٤) . ولا يخفى فساده و بطلانه، لأن الزيادة يجب ان تكون من جنس المزيد عليه ، فإذا كانت العده هى الحيض لم يكن الطهر من الزيادة عليه فى شئ ، لأن الطهر ليس بعده عندنا . و هذا أظهر من أن يخفى على طالب فضلا عن عالم فاضل ، و لكن العصبية تذهب بالمرأ مذاهب ، و تبعده عن الأنصاف بمراحل .

و بالجملة القول بأن القرء هو الحيض هو قول أكابر الصحابة وأجلة التابعين و هو ثابت عن النبى ﷺ فى غير ما حديث ، و هو المؤيد بظواهر النصوص التى ذكرناها ، و هو الاحتياط ؛ لأن المطلقة إذا مر عليها بقية الطهر و طعنت فى الحيضة الثالثة لايحل للغير التزوج بها ، و جانب التحريم أولى بالرعاية . ولأن الأصل فى الأبضاع الحرمة فكان أولى لقوله ﷺ : « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك » فافهم ، والله تعالى أعلم ، وعلمه أتم و أحكم . وصلى الله تعالى على سيدنا محمد و على آله وأصحابه و بارك وسلم .

قوله تعالى : « ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر » الآية

قال ابن كثير : « ما خلق الله فى أرحامهن » أى من حبل أو حيض . قاله ابن عباس ، وابن عمر ، ومجاهد ، والشعبى ، والحكم بن عتيبة ، والربيع بن أنس والضحاك ، وغير واحد . وقوله : « إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر » تهديد لهن على خلاف الحق . ودل هذا على أن المرجع فى هذا إليهن ؛ لأنه أمر لا يعلم إلا من جهتهن ، ويتعذر إقامة البينة غالبا على ذلك ؛ فرد الأمر إليهن وتوعدهن فيه لئلا يخبرن بغير الحق إما استعجالا منها لانقضاء العدة أو رغبة منها فى تطويلها لما لها فى ذلك من المقاصد ، فأمرت أن تخبر بالحق فى ذلك من غير زيادة ولا نقصان انتهى (١ : ٢٧٠) .

القول قول المرأة فى وجود الحيض وعدمه ، وفى سائر ما يتعلق بالحيض من الأحكام : وقال الجصاص : لما وعظها الله تعالى بترك الكتمان دل على أن القول قولها فى وجود الحيض أو عدمه وكذلك فى الحبل ، لأنها جميعا مما خلق الله فى رحمها ، ولولا أن قولها فيه مقبول لما وعظت بترك الكتمان ولا كتمان لها؛ فثبت بذلك أن المرأة إذا قالت : أنا حائض لم يحل لزوجها وطئها ، وإذا قالت : قد طهرت حل له وطؤها . وكذلك قال أصحابنا : إنه إذا قال لها : أنت طالق إن حضت فقالت: قد حضت طلقت ، وكان قولها كالبينة ، وفرقوا بين ذلك وبين سائر الشروط إذا علق بها الطلاق نحو قوله : إن دخلت الدار ، أو كلمت زيدا ، فقالوا : لا يقبل قولها إذا لم يصدقها الزوج إلا ببينة ، وتصدق فى الحيض والطهر لأن الله تعالى قد أوجب علينا قبول قولها فى الحيض والحبل وفى انقضاء العدة ، وذلك معنى يخصها ولا يطلع عليه غيرها ، فجعل قولها كالبينة . فكذلك سائر ما تعلق من الأحكام بالحيض فقولها مقبول فيه . ونظير هذه الآية فى تصديق المؤتمن فيما اؤتمن عليه قوله تعالى : « وليملل الذى عليه الحق ، وليتق الله ربه ،

ولا يبخس منه شيئا » . لما وعظه بترك البخس دل ذلك على أن القول قوله فيه ، ولولا أنه مقبول القول فيه لما كان موعوظا بترك البخس وهو لو بخس لم يصدق عليه .

كل من اؤتمن على شئ فالقول قوله فيه كالمودع والمضارب وغيرهما :
وذلك كله أصل فى أن كل من اؤتمن على شئ فالقول قوله فيه ، كالمودع إذا قال : قد ضاعت الوديعة أو قد رددتها ، وكالمضارب والمستأجر وسائر المأمونين على الحقوق . ولذلك قلنا : إن قوله تعالى : « فرهان مقبوضة » ثم قوله تعالى عطفا عليه : « فإن أمن بعضكم بعضا فليؤد الذى اؤتمن أمانته وليتق الله ربه » فيه دلالة على أن الرهن ليس بأمانة ، لما عطف الأمانة عليه إذ كان الشئ لا يعطف على نفسه وإنما يعطف على غيره . لا يقال : إن الحيض هو حكم يتعلق بالدم الخارج ، فما دام فى الرحم فلا حكم له ولا معنى لاعتباره ولا ايتمان المرأة عليه . قلنا : وقت الحيض إنما يرجع فيه إلى قولها إذ ليس كل دم سائل (من الفرج) حيضا ، وإنما يكون حيضا بأسباب أخر نحو الوقت ، والعادة ، وبراءة الرحم عن الحبل ، وهذه الأمور إنما تعلم من جهتها ؛ فهى إذا قالت : قد حضت ثلاث حيض فالقول قولها بمقتضى الآية ، وكذلك إذا قالت : لم أردما ولم تنقض عدتى فالقول قولها ، وكذلك إذا قالت : قد أسقطت سقطا قد استبان خلقه وانقضت عدتى فالقول قولها . وإنما التصديق متعلق بحيض قد وجد .

فرق محمد فى رواية النوادر بين قول المرأة : قد حضت وبين قول الغلام : قد احتلمت : ولذلك فرق محمد بين قول المرأة : قد حضت ، وبين قول الغلام : قد احتلمت ، فيقبل قولها ويحكم ببلوغها إذا كانت قد بلغت سنا تحيض فيه مثلها لما ذكرنا ، ولا يصدق الغلام حتى يعلم الاحتلام أو بلوغ سن يكون مثله بالغا فيها ، والفرق بينهما أن الحيض إنما يعلم من جهتها لتعلقه بالأوقات والعادة والمعانى التى لا تعلم من جهة غيرها ، وقد دلت الآية على قبول قولها

فيه ، وليس كذلك الاحتلام ، لأنه لا يتعلق خروج المني على وجه الدفق والشهوة بأسباب أخر غير خروجه ، ولا اعتبار فيه بوقت ولا عادة ، فلا يعتبر قوله فيه حتى نعلم يقينا صحة ما قال . وأيضاً فإن دم الحيض والاستحاضة لما كانا على صفة واحدة لم يجز لمن شاهد الدم أن يقضى له بحكم الحيض فوجب الرجوع إلى قولها ، إذ هو شئ تعلمه هى دوننا ؛ وأما الاحتلام فلا يشتبه فيه خروج المني على أحد شاهده وهو يدرك ويعلم من غير التباس منه بغيره، فلذلك لم نحتج فيه إلى الرجوع إلى قوله انتهى ملخصا (١ : ٣٨٣) .

ترجيح ظاهر الرواية على رواية النوادر فى قبول قول الغلام والجارية كليهما : قد بلغت : قلت : وهذا الذى ذكره من الفرق بين الغلام والجارية هى رواية هشام عن محمد فى النوادر ، وظاهر الرواية عنه بخلافه ، قال القدورى : وإذا راهق الغلام والجارية الحلم وأشكل أمره فى البلوغ فقال : قد بلغت فالقول قوله وأحكامه أحكام البالغين . قال فى الهداية : لأنه معنى لا يعرف إلا من جهتهما ظاهرا ، فإذا أخبرا به ولم يكذبهما الظاهر (بأن كان سنهما يحتمله) قبل قولهما فيه كما يقبل قول المرأة فى الحيض انتهى (٣ : ٣٤٢) . وهذا صريح فى كون الغلام والجارية فى قبول قولهما فى ذلك سواء . وأما قوله : إن الاحتلام لا يشتبه فيه خروج المني على أحد شاهده ، ففيه أن مشاهدته متعسر جدا ؛ فكيف يمكن مراقبة حال الغلام ومعاهدته حين يحتلم نائما ؟ وإذا جف المنى على الثوب فقد يشتبه بالمذى لرقته كما صرح به الفقهاء فى أبواب غسل الجنابة ، وإذا كان كذلك فالمرجع فيه إلى قوله كما يقبل قول المرأة فى الحيض فافهم .

دلالة الآية على أن حكم الحيض لا يتعلق بلون الدم : قال الجصاص : وفى هذه الآية دلالة على أن الحيض لا يتعلق حكمه بلون الدم ، لأنه لو كان كذلك لما اختصت هى بالرجوع إلى قولها دوننا ، لأنها وإيانا متساوون فى

التفرقة بين الألوان ، فدل ذلك على أن دم الحيض غير متميز بلونه من دم الاستحاضة وإنهما على صفة واحدة . ففيه دلالة على بطلان قول من اعتبر الحيض بلون الدم (وهم الظاهرية كابن حزم وغيره) وإنما لم يعلم ذلك إلا من جهتها عند سقوط اعتبار لون الدم لما وصفنا أن وقت الحيض، والعادة فيه ، ومقداره، وأوقات الطهر إنما يعلم من جهتها ؛ إذ ليس كل دم حيضا ، وكذلك وجود الحمل النافى لكون الدم حيضا ، وإسقاط سقط كل ذلك المرجع فيه إلى قولها لأنا لا نعلمه نحن ولا نقف عليه إلا من جهتها انتهى (١ : ٣٧٢) .

حرمة إسقاط الحمل استعجالا للطلاق : وفى الكشاف : يجوز أن يكون كتمان ما فى الأرحام كناية عن إسقاط الحمل ، كذا فى الأحمدية (ص : ٧٦) . فيكون إشارة إلى حظر الإسقاط استعجالا للطلاق لا على حظره مطلقا ، فلا ينافيه ما ذكره الفقهاء من التفصيل فيه جوازا وكراهة وتحريما فافهم .

قوله تعالى : « وبعولتهن أحق بردهن فى ذلك إن أرادوا إصلاحا »

أى بعولتهن أحق برجعتهن فى أيام العدة لا بعدها من غير نكاح . ومعني كونه أحق بردها أن الرجل إذا أراد الرجعة وأبتها المرأة وجب إيثار قوله على قولها وكان أحق منها (بقبول القول) ؛ لا أن لها حقا فى الرجعة ، ويجوز أن يكون الأحقية باعتبار غيره من الرجال أى الزوج القديم أحق بهذه المطلقة بأن ردها إلى الحال الأولى من غيره ، فليس له حق إمالتها إلى نفسه فى العدة . وفى الروح : أحق ههنا بمعنى حقيق ، عبر عنه بصيغة التفضيل للمبالغة كأنه قيل : للبعولة حق الرجعة أى حق محبوب عند الله تعالى ، بخلاف الطلاق فإنه مبغوض ولذا ورد للتنفير عنه « أبغض الحلال إلى الله تعالى الطلاق » . وإنما لم يبق على معناه من المشاركة والزيادة إذ لاحق للزوجة فى الرجعة ، كما لا يخفى (٢:١١٦) .

الطلاق الرجعى لا يحرم الوطى: وفيه دليل على أن الطلاق الرجعى لا يحرم

الوطى حيث سماه زوجا ، لا سيما والبعل النخل الشارب بعروقه ، عبر به عن الزوج لإقامته على الزوجة للمعنى المخصوص ، وقيل : باعلها جامعها ، قاله الراغب . ففى اختيار لفظ البعولة إشارة إلى أن أصل الرجعة بالمجامعة ، كذا فى الروح أيضاً . ففيه رد على ما ذهب إليه الشافعى من أنه لا رجعة إلا بالقول دون الوطى، كما أن في الإيلاء من عكس ذلك . انتهى من الأحمدية (ص - ٧٦) .

وقال الموفق: الرجعية زوجة يلحقها طلاقه وظهاره وإيلاءه، ويرث أحدهما صاحبه (ما دامت معتدة) بالإجماع ، وإن خالعها صح خلعه ، وقال الشافعى في أحد قوليه : لا يصح (الخلع) لأنه يراد للتحريم وهى محرمة . ولنا أنها زوجة صح طلاقها فصح خلعها ، والنكاح باق ولا نأمن رجعته ، على أننا نمنع كونها محرمة ، وظاهر كلام الخرقى أن الرجعية محرمة ، وقد روى عن أحمد ما يدل على هذا ، وهو مذهب الشافعى . وحكى ذلك عن عطاء ومالك . وقال القاضى: ظاهر المذهب أنها مباحة.، قال أحمد فى رواية أبى طالب : لا تحتجب عنه ، وفى رواية أبى الحارث : تتشوف له ما دامت في العدة . فظاهر هذا أنها مباحة له، له أن يسافر بها ، ويخلو بها ويطؤها . وهذا مذهب أبى حنيفة ، لأنها فى حكم الزوجات فأبيحت له كما قبل الطلاق انتهى (٨ : ٤٧٧) . فإن قيل : إنما يطلق الرد فيما قد زال عنه ملكه؛ فأما فيما هو فى ملكه فلا يصح أن يقال بردها إلى ملكه مع بقاء ملكه فيها قلنا: لما كان هناك سبب قد تعلق به زوال النكاح عند انقضاء العدة جاز إطلاق اسم الرد عليه فسماه ردا إذا كان رافعا لحكم السبب الذى تعلق به زوال الملك . وهو كقوله تعالى: « فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف » وهو ممسك لها فى هذه الحال لأنها زوجته (وأيضا (١) قد

---

(١) وبهذا اندحض قول ابن العربى : إن الرد إلى قولهم مجازى ، والرد الذى حكمنا به حقيقى (١ : ٧١) . فلانسلم كون الرد حقيقة فى الرد إلى الحل من الحرمة، بل هو عام لكل ما فيه رجوع إلى الحالة الأولى ، سواء كان من الحرمة إلى الحل أو من الوحشة إلى الألفة ونحوها . ومن ادعى غير ذلك فعليه البيان .

يطلق الرد مع بقاء الملك كما فى الحديث « المنحة مردودة والعارية مؤداه » . ويقال: رد الودائع إلى أهلها وهى مملوكة لهم فافهم) .

تصح الرجعة بالإجماع ولو راجعها مضارا بالرجعة : و هذه الرجعة و إن كانت معقودة بشريطة أرادة الإصلاح فإنه لاخلاف بين أهل العلم أنه إذا راجعها مضارا فى الرجعة أن رجعته صحيحة ، وقد دل على ذلك قوله تعالى : « ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا » ثم عقبه بقوله : « و من يفعل ذلك فقد ظلم نفسه » فلو لم تكن الرجعة صحيحة إذا وقعت على وجه الضرار لما كان ظالما لنفسه بفعلها.

جواز عطف الخاص على العام وإرجاع الضمير إلى الخاص فى ضمن العام:

وقد دلت الآية أيضا على جواز إطلاق لفظ العموم في مسميات ثم يعطف عليه بحكم يختص به بعض ما انتظم العموم ، لأن قوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » عام فى المطلقة ثلاثا و فيما دونها - لا خلاف فى ذلك - ثم قوله : « و بعولتهن أحق بردهن » حكم خاص فيمن كان طلاقها دون الثلاث و لم يوجب ذلك الاقتصار بحكم قوله : « يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » على ما دون الثلاث، و لذلك نظائر كثيرة فى القرآن والسنة ، نحو قوله تعالى : « ووصينا الإنسان بوالديه حسنا » و ذلك عموم فى الكافرين والمسلمين ، ثم عطف عليه قوله: « و إن جاهداك على أن تشرك بى ما ليس لك به علم » و ذلك خاص في الوالدين المشركين ، فلم يمنع ذلك عموم أول الخطاب فى الفريقين . قاله الجصاص (١ : ٣٧٤) .

ورده ابن كثير بأن قوله : « و بعولتهن أحق بردهن » هذا فى الرجعيات؛ فأما المطلقات البوائن فلم يكن حال نزول هذه الآية مطلقة بائن ، وإنما كان ذلك لما حصروا فى الطلاق الثلاث . فأما حال نزول هذه الآية فكان الرجل أحق برجعة امرأته وإن طلقها مأة مرة ، فلما قصروا فى الآية التى بعدها على ثلاث تطليقات

صار للناس مطلقة بائن وغير بائن. وإذا تأملت هذا تبين لك ضعف ما سلكه بعض الأصوليين من استشهادهم على مسئلة عود الضمير ـ هل يكون مخصصا لما تقدمه من لفظ العموم أم لا ؟ ـ بهذه الآية الكريمة ، فإن التمثيل بها غير مطابق لما ذكروه. والله تعالى أعلم انتهى (١ : ٢٧١). قلت : أصل المسئلة ليس بمتوقف على هذا المثال فقط ، بل له نظائر كثيرة ، و لم يزل عطف الخاص على العام وإعادة الضمير إلى الخاص فى ضمن العام من دأب الفصحاء .

إطلاق السلف النسخ على التخصيص : فائده : قد ذكر فى قوله تعالى: « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » نسخ فى مواضع ، أحدها ما رواه مطرف عن أبى عثمان النهدى عن أبى كعب قال : لما نزلت عدة النساء فى الطلاق والمتوفى عنها زوجها قلنا: يا رسول الله ، قد بقى نساء لم تنزل عدتهن بعد، الصغار والكبار والحبلى،فنزلت : «واللائى يئسن من المحيض من نسائكم ـ إلى قوله ـ وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » . وروى عبدالوهاب عن سعيد عن قتادة قال: « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » فجعل عدة المطلقة ثلاث حيض؛ ثم نسخ منها التى لم يدخل بها فى العدة ، و نسخ من الثلاثة القروء امرأتان : « واللائى يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم » فهذه العجوز التى لاتحيض ، « وللائى لم يحضن » فهذه البكر (الصغيرة التى لم تبلغ المحيض) عدتها ثلاثة أشهر وليس الحيض من أمرها فى شئ . ونسخ من الثلاثة القروء الحامل ، فقال : «وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن» فهذه أيضا ليست من القروء فى شئ، إنما أجلها أن تضع حملها . قال الجصاص : أما حديث أبى بن كعب فلا دلالة فيه على نسخ شئ ، وإنما أكثر ما فيه أنهم سألوا النبى ﷺ عن عدة الصغيرة والآيسة والحبلى . فهذا يدل على أنهم علموا خصوص الآية ، وأن الحبلى لم تدخل فيها مع جواز أن تكون مرادة بها وكذلك الصغيرة . وأما الآيسة فقد عقل من الآية أنها لم ترد بها، لأن الآيسة هى التى لاترجى لها حيض، فلا جائز أن تتناولها مراد

الآية بحال. وأما حديث قتادة فإنه ذكر أن الآية كانت عامة وأنه نسخ منها غير المدخول بها ، وهذا ممكن أن يكون كما قال.

كثيرا ما يطلق السلف النسخ على التخصيص : وأما قوله : ونسخ من الثلاثة قروء امرأتان وهى الآيسة والصغيرة فإنه أطلق لفظ النسخ فى الآية وأراد به التخصيص ، وكثيرا ما يوجد عن ابن عباس وعن غيره من أهل التفسير إطلاق لفظ النسخ ومرادهم التخصيص. فإنما أراد قتادة بذكر النسخ فى الآيسة التخصيص لاحقيقة النسخ، لأنه غير جائز ورود النسخ إلا فيما قد استقر حكمه وثبت ، وغير جائز أن تكون الآيسة مرادة بعدة الأقراء مع استحالة وجودها منها . وقد يحتمل وجها على بعد عندنا ، وهو أن يكون مذهب قتادة أن التى ارتفع حيضها وإن كانت شابة تسمى آيسة ، وأن عدتها مع ذلك الأقراء وإن طالت المدة فيها . وقد روى عن عمر أن التى ارتفع حيضها من الآيسات، وتكون عدتها عدة الآيسة وإن كانت شابة ، وهو مذهب مالك . فإن كان إلى هذا ذهب فى معنى الآيسة فهذه جائز أن تكون مرادة بالأقراء ، لأنها يرجى وجودها منها ؛ إلا أن أبى بن كعب قد أخبر أن الحامل لم تكن مرادة بعدة الأقراء ، وأنهم سألو النبى ﷺ عن ذلك فأخبر بأنه لم تنزل في الحامل والآيسة والصغيرة ، فأنزل الله تعالى ذلك. انتهى ملخصا (١ : ٣٧٧) .

قوله تعالى : « ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف ، وللرجال عليهن درجة »

المعنى : إن بعولتهن لما كان لهم عليهن حق الرد كان لهن عليهم إجمال الصحبة ، كما قال تعالى بعد ذلك : « **فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان** » فذلك تفسير لهذا المجمل والمراد بالمماثلة المماثلة فى الوجوب لا فى جنس الفعل ، فلا يجب عليه إذا غسلت ثيابه أوخبزت له أن يفعل لها مثل ذلك ، ولكن يقابله بما يليق بالرجال . أخرج الترمذى وصححه والنسائى وابن ماجه عن عمرو بن الأحوص أن رسول الله ﷺ قال : « ألا إن لكم على نسائكم حقا ، ولنسائكم عليكم

حقا . فأما حقكم على نسائكم فلا يوطئن فرشكم من تكرهون . ولا يأذن في بيوتكم من تكرهون . ألا وحقهن عليكم أن تحسنوا إليهن في كسوتهن وطعامهن » . وعن جابر عند مسلم إن رسول الله ﷺ قال في خطبته في حجة الوداع : « فاتقوا الله في النساء ؛ فإنكم أخذتموهن بأمانة الله ، واستحللتم فروجهن بكلمة الله ، ولكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم أحدا تكرهونه ، فإن فعلن ذلك فاضربوهن ضربا غير مبرح . ولهن رزقهن وكسوتهن بالمعروف » .

يستحب للرجل أن يتزين لزوجته : وروى ابن جرير وابن أبي حاتم عن وكيع عن بشير بن سليمان عن عكرمة عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال : إني لأحب أن أتزين للمرأة كما أحب أن تتزين المرأة لي ، لأن الله تعالى يقول : « ولهن مثل الذي عليهن » الآية .

مما يجب لها عدم العجلة إذا جامع : وجعلوا مما يجب لهن عدم العجلة إذا جامع حتى تقضي حاجتها . كذا في ابن كثير وروح المعاني (١ : ٢٧١) و (٢ : ١١٦) . ودليل الأخير ما رواه أبو يعلى عن أنس قال : قال رسول الله ﷺ : « إذا جامع أحدكم أهله فليصدقها ، فإذا قضى حاجته قبل أن تقضي حاجتها فلا يعجلها حتى تقضي حاجتها » . وفيه راو لم يسم ، وبقيته ثقات . كذا في المجمع (٤ : ٢٩٥) .

ليس على المرأة خدمة زوجها من العجن والخبز والطبخ : وليس على المرأة خدمة زوجها من العجن والخبز والطبخ وأشباهه ، نص عليه أحمد . وقال أبو بكر بن أبي شيبة وأبو إسحق الجوزجاني : عليها ذلك ، واحتجا بقصة على وفاطمة ؛ فإن النبي ﷺ قضى على ابنته فاطمة بخدمة البيت ، وعلى على ما كان خارجا من البيت من عمل . رواه الجوزجاني من طرق . قال الجوزجاني : وقد قال النبي ﷺ : « لو كنت آمرا أحدا أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها . ولو أن رجلا أمر امرأته أن تنقل من جبل أسود إلى جبل

أحمر ، أو من جبل أحمر إلى جبل أسود كان عليها أن تفعل » . ورواه بإسناده . قال : فهذا طاعته فيما لا منفعة فيه ، فكيف بمؤنة معاشه ؟ وقد كان النبي ﷺ يأمر نساءه بخدمته ، فقال : « يا عائشة اسقينا ، يا عائشة أطعمينا ، يا عائشة هلمي الشفرة واشحذيها بحجر » . وقد روى أن فاطمة أتت رسول الله ﷺ تشكو إليه ما تلقى من الرحى ، وسألته خادما يكفيها ذلك .

ولنا أن المعقود عليه من جهتها الاستمتاع فلا يلزمها غيره ، كسقي دوابه وحصاد زرعه . فأما قسم النبي ﷺ بين علي وفاطمة فعلى ما تليق به الأخلاق المرضية ومجرى العادة ؛ لا على سبيل الإيجاب ، كما قد روى عن أسماء بنت أبي بكر أنها كانت تقوم بفرس الزبير ، وتلتقط له النوى وتحمله على رأسها ، ولم يكن ذلك واجبا عليها . ولهذا لا يجب على الرجل القيام بمصالح خارج البيت ، ولا الزيادة على ما يجب لها من النفقة والكسوة ؛ ولكن الأولى لها فعل ما جرت العادة بقيامها به ، لإنه العادة ، ولا تصلح الحال إلا به ، ولا تنتظم المعيشة بدونه . انتهى من المغني لابن قدامة (٨ : ١٣١) . ومن أراد البسط في مسائل عشرة النساء فليراجع أحكام القرآن للجصاص .

خدمة المرأة لزوجها من واجبات الإسلام : وخدمة المرأة لزوجها من واجبات الإسلام عندنا أي ديانة لا قضاء ، كما صرح به في الدر والشامية (٢ : ١٢٧) . وفيه أيضا : وحقه عليها أن تطيعه في كل مباح يأمرها به انتهى . قال الشامي : ظاهره أنه عند الأمر به يكون واجبا عليها كأمر السلطان الرعية به انتهى . (٢ : ٦٥٩) . ودليله قوله تعالى : « الرجال قوامون على النساء » أي أمراء عليهن .

الجواب عن استدلال بعضهم بالآية على التفريق بالإعسار : قال الجصاص : ومن الناس من يحتج بهذه الآية في إيجاب التفريق إذا أعسر الزوج بنفقتها ، لأن الله تعالى جعل لهن من الحق عليهم مثل الذي عليهن فسوى بينهما ، فغير جائز

أن يستبيح بضعها من غير نفقة ينفقها عليها . وهـــذا غلط من وجوه . أحدها أن النفقـة ليست بدلا عن البضع - فيفرق بينهما ويستحق البضع عليها من أجلها - لأنه قـد ملك البضع بعقد النكاح ، وبدله هو المهر . والثانى أنها لو كانت بدلا لما استحقت التفريق بالآية ، لأنـه عقب ذلك بقوله تعالى : « وللرجال عليهن درجـة » فاقتضى ذلك تفضيله عليها فيما يتعلق بينهما من حقوق النكاح ، وأن يستبيح بضعها وإن لم يقدر على نفقتها . وأيضا فإن كانت النفقـة مستحقة عليـه بتسليمها نفسها فى بيتـه فقد أوجبنا عليـه مثل ما أبحنا منها له - وهـو فرض النفقـة وإثباتها فى ذمته لها - فلم تخل فى هذه الحال من إيجاب الحق لها ، كما أوجبناه له عليها .

دليل وجوب المهر لها ولو لم يسم مهرا أو صرح بنفى المهر : ومما تضمنه قوله تعالى : « ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف » من الدلالة على الأحكام إيجاب مهر المثل إذا لم يسم لها مهرا ، لأنه قـد ملك عليها بضعها بالعقد واستحق عليها تسليم نفسها إليـه فعليه لها مثل ملكـه عليها ، ومثل البضع هو قيمته شرعا وهى مهر المثل . وقوله تعالى : « بالمعروف » يدل على أن الواجب من ذلك ما لا شطط فيـه ولا تقصير ، كما قال ﷺ فى المتوفى عنها زوجها ولم يسم لها مهرا ولم يدخل بها : « لها مهر مثل نسائها ، لا وكس ولا شطط » . وقـد دلت الآية أيضا على أنـه لو تزوجها على أنـه لا مهر لها إن المهـر واجب لها ، إذ لم تفرق بين من شرط نفى المهر فى النكاح وبين من لم يشترط فى إيجابه لها مثل الذى عليها انتهى (١ : ٣٧٥) .

قوله تعالى : « الطلاق مرتان فإمساك بمعـروف أو تسريح بإحسان »

عدد الطلاق : هذه الآية رافعـة لما كان الأمر عليـه فى ابتداء الإسلام من أن الرجل كان أحق برجعة امرأته وإن طلقها مأة مرة ما دامت فى العدة ، فلما كان هذا فيه ضرر على الزوجات قصرهم الله إلى ثلاث طلقات ، وأباح الرجعـة

فى المرة والثنتين، وأبانها بالكلية فى الثالثة. واللام فى « الطلاق » للجنس وهو الظاهر منها ، وليست نصا فى العهد ، فظاهره يدل على أنه قصد به بيان المباح من الطلاق والمشروع منه ، وهو خبر بمعنى الأمر ؛ فيدل على أن ما عداه محظور . وبالجملة المقصد فيه الأمر بتفريق الطلاق وبيان حكم ما يتعلق بإيقاع ما دون الثلاث من الرجعة .

السنة فى الطلاق التفريق ، والجمع بدعة : ومن هنا قال ساداتنا الحنفية : إن الجمع بين التطليقتين والثلاث بدعة ، وإنما السنة التفريق ؛ لما روى فى حديث ابن عمر رضى الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال له : « إنما السنة أن تستقبل الطهر استقبالا فتطلقها لكل قرء تطليقة » . والمراد بالسنة الطريقة المسلوكة فى الدين أعنى ما لا يستوجب عقابا ، لا ما يوجب الثواب لكون الطلاق أمرا مباحا فى نفسه لا مندوبا ، وقد حصره عليه السلام على التفريق ، فعلم أن ما عداه من الجمع والطلاق فى الحيض بدعة أى موجب لاستحقاق العقاب . وبهذا يندفع ما قيل : إن الحديث إنما يدل على أن جمع الطلقتين أوالطلقات فى طهر واحد ليس سنة ، وأما أنه بدعة فلا ، لثبوت الواسطة عند المخالف . ووجه الدفع ظاهر كما لا يخفى .

واحتجت الشافعية لقولهم : إن جمع الطلقات الثلاث غير محرم ، وإنه لا سنة فى التفريق بحديث عويمر العجلانى « أنه لما لاعن امرأته طلقها ثلاثا قبل أن يخبره ﷺ بحرمتها عليه » رواه الشيخان . فلو حرم لنهاه عنه ، لأنه أوقعه معتقدا بقاء الزوجية ، ومع اعتقادها يحرم الجمع عند المخالف ، ومع الحرمة يجب الإنكار على العالم وتعليم الجاهل ، ولم يوجد ، فدل على أنه لا حرمة .

وأجيب بأنها واقعة حال فلعلها من المستثنيات ، لما أن مقام اللعان ضيق ، فيغتفر فيه مثل ذلك ويعذر فيه الغيور . وإعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما (أو يقال : إنه كان قبل نزول قوله تعالى : « الطلاق مرتان ») . وقوله :

« مرتان » يقتضى التفريق لا محالة ، لأنه لو طلق اثنتين معا لما جاز أن يقال : طلقها مرتين ، وكذلك لو دفع رجل إلى آخر درهمين لم يجز أن يقال : أعطاه مرتين حتى يفرق الدفع . وأيضا تقييد الطلاق بالرجعى يدع ذكر الرجعة بقوله سبحانه : « فإمساك بمعروف » تكرارا . وأيضا لا يعلم على ذلك الوجه حكم الطلاق الواحد إلا بدلالة النص . وما ذهبنا إليه مع كونه أبعد عن توهم التكرار ودلالته على حكم الطلاق الواحد بالعبارة يفيد حكما زائدا ، وهو التفريق . ومعنى مرتين التفريق مع التثنية كما قال به المحققون ؛ لا مجرد التكرير دون التثنية على حد . ثم ارجع البصر كرتين لأنه حقيقة فى الثانى ظاهر فى الأول ، فاندفع حديث ارتكاب خلاف الظاهر فى التثنية ، وإخراج الفاء عن معناه فيما بعدها ؛ بل يبقى الترتيب على حاله ، ويكون عدم جواز الجمع بين التطليقين مستفادا من قوله : « مرتان » الدالة على التفريق والتثنية ، وعدم الجمع بين الثالثة مستفادا من قوله سبحانه : « أو تسريح بإحسان » حيث رتب على ما قبله بالفاء ، وقيل : إنه مستفاد من دلالة النص . كذا فى الروح (٢ : ١١٦) .

اختلاف العلماء فى طلاق السنة : قال الجصاص : وقد اختلف أهل العلم فى طلاق السنة لذوات الأقراء ، فقال أصحابنا : أحسن الطلاق أن يطلقها إذا طهرت قبل الجماع ثم يتركها حتى تنقضى عدتها ، وإن أراد أن يطلقها ثلاثا طلقها عند كل طهر واحدة قبل الجماع (وهذا حسن) . وهو قول الثورى . قال أبو حنيفة : وبلغنا عن إبراهيم عن أصحاب رسول الله ﷺ أنهم كانوا يستحبون أن لا يزيدوا فى الطلاق على واحدة حتى تنقضى العدة ، وأن هذا عندهم أفضل من أن يطلقها ثلاثا عند كل طهر واحدة . وقال مالك ، وعبد العزيز بن الماجشون ، والليث بن سعد ، والحسن بن صالح ، والأوزاعى : طلاق السنة أن يطلقها فى طهر قبل الجماع تطليقة واحدة . ويكرهون أن يطلقها ثلاثا فى ثلاثة أطهار ، لكنه إن لم يرد رجعتها تركها حتى تنقضى عدتها من الواحدة . وقال الشافعى رحمه الله فيما رواه عنه المزنى : لا يحرم عليه أن يطلقها ثلاثا ،

ولو قال لها : أنت طالق ثلاثا للسنة وهى طاهر من غير جماع طلقت ثلاثا معاً .

قال الجصاص : إن دلالة الآية التى تلوتا ظاهرة فى بطلان هذه المقالة ، لأنها تضمنت الأمر بإيقاع الاثنتين فى مرتين ، فمن أوقع الاثنتين فى مرة فهو مخالف لحكمها (وكذا من أوقع الثلاث معا بالأولى) . ويدل على ذلك ما ورد فى النصوص من النهى عن تحريم الحلال كقوله : « لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم » (وكل ما أحله الله لنا فهو من الطيبات لقوله سبحانه : « يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ») وظاهره يقتضى تحريم الثلاث لما فيه من تحريم الحلال ؛ ولولا قيام الدلالة فى إباحة إيقاع الثلاث في وقت السنة وإيقاع الواحدة لغير المدخول بها لاقتضت الآية حظره . وأيضا فإن الله تعالى لم يبح الطلاق ابتداء لمن تجب عليها العدة إلا مقرونا بذكر الرجعة ، وحكم الطلاق مأخوذ من هذه الآيات ، لولاها لم يكن الطلاق من أحكام الشرح ، فلم يجز لنا إثباته مسنونا إلا على هذه الشريطة ، وبهذا الوصف .

ويدل عليه من جهة السنة ما رواه أبو داوُد (١) من طريق مالك عن نافع عن ابن عمر ومن طريق ابن شهاب عن سالم عنه أنه طلق امرأته وهى حائض على عهد رسول الله ﷺ ، فذكر ذلك عمر لرسول الله ﷺ ، فتغيظ رسول الله ﷺ ثم قال : « مره فليراجعها ، ثم ليمسكها حتى تطهر ، ثم تحيض ثم تطهر ، ثم إن شاء طلقها طاهرا قبل أن يمس . فذلك الطلاق للعدة كما أمر الله » . وروى عن عطاء الخراسانى عن الحسن عن ابن عمر مثله . وهو أولى مما رواه أنس بن سيرين ، وسعيد بن جبير ، وزيد بن أسلم عن ابن عمر « أن النبي ﷺ أمره أن يراجعها حتى تطهر ثم قال : إن شاء طلق وإن شاء أمسك » لما فى رواية نافع وسالم من الزيادة ، ومعلوم أن كل ذلك إنما ورد فى قصة واحدة ، فلا بد من قبول هذه الزيادة لورودها من طرق صحيحة . ولما ثبت

(١) وهو عند الشيخين أيضا .

أمر الشارع ﷺ بالفصل بين التطليقة الموقعة فى الحيض وبين الأخرى بحيضة ، ولم يبح له إيقاعها فى الطهر الذى يلى الحيضة ثبت إيجاب الفصل بين كل تطليقتين بحيضة ، وأنه غير جائز له الجمع بينهما فى طهر واحد . لأنه ﷺ كما أمره بإيقاعها فى الطهر ونهاه عنها فى الحيض فقد أمره أيضا بأن لا يوقعها فى الطهر الذى يلى الحيضة التى طلقها فيه . وهذا هو قول أبى حنيفة ، وهو الصحيح . وأما ما روى عنه أنه إذا طلقها ثم راجعها فى ذلك الطهر جاز له إيقاع تطليقة أخرى فى ذلك الطهر فضعيف غير معمول به . انتهى ملخصا (١ : ٣٨١) .

وقال الخطابى : فيه مستدل لمن ذهب إلى أن السنة أن لا يطلق أكثر من واحدة (فى طهر) لأنه لما أمره أن لا يطلق فى الطهر الذى يلى الحيض علم أنه ليس له أن يطلقها بعد الأولى حتى يستبرئها ، فخرج من هذا أنه ليس له أن يوقع تطليقتين فى قرء واحد . ثم إن ابن عمر راوى الحديث قد ذكر عنه فى الصحيحين فى آخر الحديث أنه قال : « إن كنت طلقتها ثلاثا فقد حرمت عليك حتى تنكح زوجا غيرك ، وعصيت فيما أمرك من طلاق أمرأتك » . وقد ذكر البيهقى فى هذا الباب كلام ابن عمر هذا ، ثم أوله بأنه عصى حين طلقها فى حال الحيض ، فيكون راجعا إلى أصل المسئلة . وهذا تأويل بعيد جدا ، ومن نظر فى كلام ابن عمر علم بأول وهلة أنه لم يرد هذا بل أراد أنه عصى بإيقاع الثلاث جملة .

وفى مصنف عبد الرزاق : عن معمر عن الزهرى عن سالم عن ابن عمر قال : « من طلق امرأته ثلاثا طلقت ، وعصى ربه » . وفيه أيضا : عن الثورى عن عن ابن أبى ليلى عن نافع عن ابن عمر مثله . وقال ابن أبى شيبة : ثنا أسباط بن محمد عن أشعث عن نافع قال : قال ابن عمر : « من طلق امرأته ثلاثا فقد عصى ربه ، وبانت منه امرأته » . وذكر القاضى إسمعيل فى أحكام القرآن معنى

ما ذكرنا ، ثم قال : وقد ذكرنا ما روى عن غير واحد من الصحابة نحو قول ابن عمر ، وهو الذى لم يزل عليه جماعة أهل العلم ، وظاهر كتاب الله عز وجل . يدل عليه قول الله تعالى : « يا أيها النبي إذا طلقتم النساء - إلى قوله - لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا » فقيل في التفسير : إنها المراجعة ، والمراجعة لا تكون لمن طلق ثلاثا . ثم ذكر بسند صحيح عن عكرمة « لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا » قال : فأى أمر يحدث بعد الثلاث ؟ ثم ذكر بأسانيد نحو ذلك عن الشعبى ، والضحاك ، وعطاء ، وقتادة . ثم قال : قال الله تعالى : « فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن » والذى طلق ثلاثا ليس له من الإمساك ، ولا من الفراق شئ .

وفي الإشراف لابن المنذر : قال أكثر أهل العلم : الطلاق الذى يكون مطلقه مصيبا للسنة أن يطلقها إذا كانت مدخولا بها طلاقا يملك فيه الرجعة . واحتجوا بظاهر قوله : « لا تدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا » وأى أمر يحدث بعد الثلاث ؟ ومن طلق ثلاثا فما جعل الله له مخرجا ، ولا من أمره يسرا . وهو طلاق السنة الذى أجمع عليه أهل العلم . وما لا رجعة لمطلقه ليس للسنة ، ومن فعل ذلك فقد خالف ما أمر الله به ، وما سنه عليه السلام . وقد أمر الله تعالى أن يطلق للعدة ، فمن طلق ثلاثا فأى عدة تحصى ؟ (أى لا فائدة له فى إحصاء العدة ، وإنما تعتد المرأة حينئذ للأزواج) وأى أمر يحدث (بعده) ؟ وقد روينا عن عمر ، وعلى ، وابن مسعود ، وابن عباس ، وابن عمر ما يدل على ما قلناه . ولم يخالفهم مثلهم ، ولو لم يكن فى ذلك إلا ما قالوا لكان فيه كفاية .

وفى الاستذكار : أكثر السلف على أن جمع الثلاث مكروه وليس بسنة . وذكر الكراهة عن عمر ، وابنه ، وابن عباس ، وعمران بن حصين ثم قال : لا أعلم لهؤلاء مخالفا من الصحابة إلا ما قدمنا ذكره عن ابن عباس ، وهو شئ لم يروه عنه إلا طاؤس ، وسائر أصحابه ورواعنه خلافه ، يريد بذلك جعل الثلاث واحدا ، وسنتكلم عليه قريبا إن شاء الله تعالى . كذافي الجوهر النقى ملخصا (٧: ٣٢٨) .

وقد أجاب أيضا عن احتجاج الشافعية بما روى عن بعض الصحابة من الجمع بين الثلاث ، وعما حكاه البيهقى عن الشافعى رحمه الله أنه قال : عاب ابن عباس كل ما زاد على الثلاث ، ولم يعب الثلاث . قال : بل عاب الثلاث أيضا ، لصحة السند الوارد بذلك . وقد أخرجه القاضى إسماعيل فى أحكام القرآن عن سليمان ابن حرب ثنا حماد بن زيد عن أيوب (عن عبد الله بن كثير عن مجاهد عنه) فذكره ، وأخرجه ابن أبى شيبة من وجه آخر صحيح أيضا ، فقال : ثنا ابن نمير عن الأعمش عن مالك بن الحارث عن ابن عباس أتاه رجل فقال : إن عمى طلق امرأته ثلاثا ، فقال : « إن عمك عصى الله فأندمه الله ، فلم يجعل له مخرجا » . ورواه عبد الرزاق عن الثورى ، ومعمر عن الأعمش . ثم ذكر البيهقى من طريق حميد عن رافع أن عمران بن حصين سئل عن رجل طلق ثلاثا في مجلس فقال : « أثم بربه ، وحرمت عليه امرأته » . وكذا رواه أيضا ابن أبى شيبة عن سهل بن يوسف عن حميد بسنده ، وهو مخالف لرأى إمامه . وروى ابن أبى شيبة عن على بن مسهر عن شقيق بن أبى عبد الله عن أنس قال: كان عمر إذا أتى برجل قد طلق امرأته ثلاثا فى مجلس واحد أوجعه ضربا ، وفرق بينهما . وصح عن على أنه قال : « ما طلق رجل طلاق السنة فندم » . ومن طلق ثلاثا يندم ، ولا يبقى له مخرج ، كما مر من كلام ابن عباس .

حديث صحيح صريح فى كراهة الطلاق ثلاثا : وقد ورد في هذا الباب حديث صحيح صريح ، فأخرج النسائى فى « باب الثلاث المجموعة وما فيه من التغليظ » بسند صحيح عن محمود بن لبيد قال: « أخبر رسول الله ﷺ عن رجل طلق امرأته ثلاث تطليقات جميعا ، فقام غضبان فقال : أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم ؟ فقام رجل فقال : يا رسول الله ألا أقتله ؟ » انتهى ملخصا (٧ : ٣٣٣) .

الرد على من قال : سنة الطلاق أن لا يطلق إلا واحدة : وأما قول من

قال : سنة الطلاق أن لا يطلق إلا واحدة ـ وهو ما حكيناه عن مالك بن أنس ، والليث ، والحسن بن صالح ، والأوزاعى ـ فإن الذى يدل على إباحة الثلاث فى الأطهار المتفرقة قوله تعالى : « الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أوتسريح بإحسان » وفي ذلك إباحة لإيقاع الاثنتين . ولما اتفقنا على أنه لايجمعها فى طهر واحد وجب استعمال حكمها فى طهرين . وقد روى فى قولـه تعالى « أو تسريح بإحسان » أنه للثالثة . وفى ذلك تخيير له فى إيقاع الثلاث قبل الرجعة (أخرج أبو داوٗد وجماعة عن أبى رزين الأسدى أن رجلا قال: يا رسول الله، إنى أسمع الله تعالى يقول : « الطلاق مرتـان » فأين الثالثـة ؟ فقال « التسريح بإحسان هو الثالثة » » . قال البيهقى : ورواه عبد الواحد بن زيـاد حدثنى إسمعيل بن سميع الحنفى عن أنس بن مالك ، كذا قال : « عن أنس »، والصواب : عن إسمعيل بن سميع عن أبى رزين عن النبي ﷺ مرسلا . كذلك رواه جماعة من الثقات عن إسمعيل . قال فى الجوهر النقى : رواه الدارقطنى في سننه (قلت: وابن مردويه أيضا كما فى ابن كثير) من طريق عبيدالله بن جرير بن جبلة ثنا عبيد الله بن عائشة ثنا حماد بن سلمة ثنا قتادة عن أنس أن رجــلا قال: « يا رسول الله أليس الله يقول : « الطلاق مرتان الحديث» . قال ابن القطان: صحيح، عبيد الله بن محمد بن جعفر يعرف بابن عائشة ثقة، أحد الأجواد . وعبيد الله بن جرير بن جبلة بن أبى رواد قال الخطيب: ثقـة . انتهى (٧ : ٣٤) .

وأيضا لما اتفقوا على أنه راجعها جاز له إيقاع الطلاق فى الطهر الثانى وجب أن يجوز ذلك لـه إذا لم يراجعها ، لوجود المعنى الـذى من أجلـه جاز إيقاعه فى الطهر الأول ، إذ لا حظ للرجعة فى إباحــة الطلاق ولا في حظره ، ألاترى أنه لو راجعها ثم جامعها فى ذلك الطهر لم يجز لـه إيقاع الطلاق فيه، ولم يكن للرجعة تأثير فى إباحته؟ فوجب أن يجوز له أن يطلقها فى الطهر الثانى قبل الرجعة كما جاز له ذلك لو لم يراجع . قاله الجصاص (١ : ٣٨٥) .

وقال ابن العربي : إن هذه الآية عرف فيها الطلاق بالألف واللام، واختلف الناس فى تأويل التعريف على أربعة أقوال : الأول : معناه الطلاق المشروع مرتان ، فما جاء على غير هذا فليس بمشروع . يروى عن الحجاج بن أرطاة والرافضة قالوا : لأن النبى ﷺ إنما بعث لبيان الشرع ، فما جاء على غيره فليس بمشروع . الثانى : معناه الطلاق الذى فيه الرجعة مرتان ، لأن الجاهلية كانت تطلق وترد أبدا ، فبين الله تعالى أن الرد إنما يكون في طلقتين ، بدليل قوله تعالى : « فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان » . الثالث : إن معناه الطلاق المسنون مرتان . قاله مالك . الرابع : معناه الطلاق الجائز مرتان . قاله أبو حنيفة.

فأما من قال : إن معناه الطلاق المشروع فصحيح لكن الشرع يتضمن الفرض والسنة والجائز والحرام ، فيكون المعنى بكونه مشروعا أحد أقسام المشروع الثلاثة المتقدمة وهو المسنون (قلت : كلا ! بل هو الجائز لأن الطلاق ليس بمندوب إليه فى نفسه ، والمسنون المقابل للفرض والجائز لابد أن يكون مندوبا إليه مستعقبا للثواب فافهم) .

تظاهر الأخبار والآثار وإجماع الأمة على أن من طلق ثلاثا فإن ذلك لازم له : وقد كنا نقول بأن غيره ليس بمشروع ، لولا تظاهر الأخبار والآثار وانعقاد الإجماع من الأمة بأن من طلق طلقتين أوثلاثا أن ذلك لازم له ، ولا احتفال بالحجاج وإخوانه من الرافضة ، فالحق كائن قبلهم ، فأما مذهب أبى حنيفة فى أنه حرام فلا معنى للاشتغال به ههنا ، فإنه متفق معنا على لزومه إذا وقع انتهى (١ : ٨٠) . قلت : وقد استوفيت الكلام على مسئلة الباب - أى لزوم الثلاث جملة، ووقوع الطلاق فى الحيض - فى الجزو الحادى عشر من إعلاء السنن ، تقبله الله بقبول حسن ، وعجل بإشاعته في أسرع زمن فليراجع .

الجواب عن حديث كون طلاق الثلاث واحدة : وقد بقى أشياء نذكرها ههنا . الأول : إن حديث كون طلاق الثلاث واحدة على عهد رسول الله ﷺ

وأبى بكر رضى الله عنه وسنين من خلافة عمر رضي الله عنه إنما رواه طاوس ، وكان كثير الخطأ مع جلالته وفضله وصلاحه، يروى أشياء قالوا: منكره وكان أيوب يتعجب من كثرة خطأ طاوس . وروى ابن قانع من طريق شعبة قال: أخبرنى عبد الملك بن ميسرة قال : سأل رجل طاوسا عن الخلع فقال : ليس بشئ فقلت : لاتزال تحدثنا بشئ لا نعرفه ، فقال : والله نقد جمع ابن عباس بين امرأة وزوجها بعد تطليقتين وخلع. ويقال: هذا مما أخطأ فيه طاوس (ولعل ابن عباس جمع بينهما بعد تطليقتين كان الخلع معهما ، فظن طاوس أن الخلع كان بعدهما) . وذكر ابن أبى نجيح عن طاوس أنه قال : الخلع ليس بطلاق . قال : فأنكره عليه أهل مكة ، فجمع ناسا من أهل مكة واعتذر إليهم وقال : إنى سمعت ابن عباس يقول ذلك (لعله أخذ ذلك من فعل ابن عباس الذى مر ذكره في حديث شعبة ، فظن أن الخلع ليس بطلاق عنده ، وقد قدمنا ما فيه ، كذا فى أحكام القرآن للجصاص ٢ : ٣٩٦) .

والثانى : ما فى الجوهر النقى : ذكر البيهقى حديث طاوس عن ابن عباس ثم ذكره عن طاوس أن أبا الصهباء قال لابن عباس : « أتعلم إنما كانت الثلاث تجعل واحدة على عهد رسول الله ﷺ إلخ ؟» . وهو دليل على أن أبا الصهباء له مدخل فى رواية هذا الحديث ، وأبو الصهباء ممن روى عنهم مسلم دون البخارى، وتكلموا فيه . قال الذهبي فى الكاشف : قال النسائى : ضعيف . فعلى هذا يحتمل أن البخارى ترك هذا الحديث لأجل أبى الصهباء . وذكر صاحب الاستذكار أن هذه الرواية غلط ووهم ، لم يعرج عليه أحد من العلماء . وقد قيل : أبوالصهباء لا يعرف فى موالى ابن عباس ، وطاوس يقول: إن أبا الصهباء مولاه، سأله عن ذلك . ولا يصح ذلك عن ابن عباس لرواية الثقات عنه بخلافه، ولو صح عنه ما كان قوله حجة على من هو من الصحابة أجل وأعلم منه ، وهم : عمر ، وعثمان ، وعلى ، وابن مسعود ، وابن عمر ، وغيرهم . قال البيهقى بعد سرد الآثار : فهذه رواية سعيد بن جبير ، وعطاء بن أبى رباح ، ومجاهد ، وعكرمة ،

وعمرو بن دينار ، ومالك بن الحارث ، ومحمد بن أياس بن بكير ، ورويناه عن معاويـة بن أبي عياش الأنصارى كلهم عن ابن عباس « أنـه أجاز الطلاق وأمضاهن » (وهو أيضاً مذهب طاوس ، كما ذكرنـه فى إعلاء السنن (١) فليراجع . وخلاف الراوى لروايته قدح فيها عندنا كما مر فى المقدمة) .

والثالث : إنه لو صح فهو محمول على الطلاق بلفظ « البتة » حيث كانت « البتة » شائعة فى إيقاع الثلاث بها ، وأقوال العلماء في بتـة مشهورة ، فالطلاق بها كانت واحدة فى عهد رسول الله ﷺ وأبى بكر وصدرا من خلافة عمر إذا ادعى الرجل أنه لم يرد بها إلا واحدة ، كما فى حديث ركانة « أنـه طلق زوجته البتـة فحلفه رسول الله ﷺ أنه ما أراد إلا واحـدة ، فردها إليـه » . هذا هو الصحيح أنه طلقها البتـة . وعليه عول أبو داود ، وصححه ابن حبان والحاكم . والرواية فيه بلفظ « الثلاث » من تصرف بعض الرواة ، قاله الحافظ فى الفتح . ثم لما تتابع الناس فى الطلاق بهـذه اللفظة وصار إرادة الثلاث بها متعارفا بينهم ألزمهم عمر الثلاث قضاء ، كما هو حكم كل لفـظ صار صريحا أو كالصريح فى معناه . ثم رجع العرف إلى ما كان عليه فى زمن النبي ﷺ ، فصار « البتـة » من الكنايات على حالها . والدليل على أن إرادة الثلاث بـ « البتـة » كان متعارفا بينهم في زمن عمر رضى الله عنه ما رواه البيهقى فى سننه من طريق عبيـد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر أن رجلا أتى عمر رضي الله عنـه فقال : إنى طلقت

---

(١) قـال الحسين بن على الكرابيسي فى أدب القضاء : أخبرنـا على بن عبد الله (هو ابن المدينى) عن عبد الرزاق عن معمر عن ابن طاوس عن طاوس أنه قال : « من حدثك عن طاوس أنه كان يرى طلاق الثلاث واحدة كذبه » . وروى ابن جريج قال: قلت لعطاء : أسمعت ابن عباس . يقول : طـلاق البكر الثلاث واحدة ؟ قال: لا، بلغني ذلك عنه . وعطاء أعلم الناس بابن عباس انتهى من الإشفاق فى أحكام الطلاق للكوثرى (ص : ٣٣) .

امرأتى يعني البتة وهى حائض ، قال : عصيت ربك ، وفارقت امرأتك . فقال الرجل : فإن رسول الله ﷺ أمر ابن عمر رضى الله عنه حين فارق امرأته أن يراجعها ؟ فقال له عمر رضى الله عنه : إن رسول الله ﷺ أمر ابن عمر أن يراجع امرأته لطلاق بقى له ، وإنه لم يبق لك ما ترتجع به امرأتك انتهى (٧ : ٣٣٤) .

ولو لم تقع الثلاث جملة إذا أرادها لما استحلف رسول الله ﷺ ركانة بالله ما أراد إلا واحدة ، فإنه يدل على وقوع الثلاث جملة لو أرادها ، وهذا مما لم يتنبه له أهل الظاهر ، الذين يريدون أن يتمسكوا به في جعل الثلاث واحدة . على أن القول بأن الثلاثة واحد ليس من قول المسلمين فى شيء :

جعلوا الثلاثة واحدا، لو أنصفوا   لم يجعلوا العدد الكثير قليلا

قوله تعالى: : « ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئا إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله ، فإن خفتم أن لا يقيما حدودالله » الآية

أى لايحل لكم أن تضاجروهن وتضيقوا عليهن ليفدين منكم بما أعطيتموهن من الأصدقة أو ببعضه؛ وأما إذا تشاقق الزوجان، ولم تقم المرأة بحقوق الرجل وأبغضته، ولم تقدرعلى معاشرته فلها أن تفتدى منه بما أعطاها، ولا حرج عليها فى بذلها له ، ولا حرج عليه فى قبول ذلك منها . ولهذا قال الله تعالى : « فإن خفتم أن لا يقيما حدود الله فلاجناح عليهما فيما افتدت به ». ثم قد قال طائفة كثيرة من السلف وأئمة الخلف : إنه لا يجوز الخلع (١) إلا أن يكون الشقاق والنشوز من جانب المرأة ، فيجوز للرجل حينئذ قبول الفدية ، احتجاجا بظاهر قوله تعالى : « إلا أن يخافا أن لايقيما حدود الله فإن خفتم » الآية . قالوا : فلم يشرع الخلع إلا فى هذه الحالة،

---

(١) سمى به لأن المرأة تنخلع به من لباس زوجها قال الله تعالى : « هن لباس لكم وأنتم لباس لهن » .

فلا يجوز فى غيرها إلا بدليل ، والأصل عدمه . وممن ذهب إلى هذا ابن عباس، وطاوس، وإبراهيم، وعطاء، والحسن، والجمهور ، حتى قال مالك والأوزاعى: لوأخذ منها وهو مضار لها وجب رده إليها ، وكان الطلاق رجعيا . قال مالك: وهو الأمر الذى أدركت الناس عليه. وذهب الشافعى رحمه الله إلى أنه يجوزالخلع فى حال الشقاق ، وعند الاتفاق بطريق الأولى والأحرى . وهذا قول جميع أصحابه قاطبة .

الرد على من قال بنسخ الخلع : وحكى الشيخ أبوعمر بن عبدالبر فى الاستذكار له عن بكر بن عبد الله المزنى أنه ذهب إلى أن الخلع منسوخ بقوله : « وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا » ، ورواه ابن جرير عنه . وهذا قول ضعيف ومأخذ مردود على قائله (قال الجصاص : وهو قول شاذ يرده ظاهر الكتاب والسنة واتفاق السلف ، ومع ذلك فليس فى قوله : « وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج » الآية ما يوجب نسخ قوله تعالى : « فإن خفتم أن لا يقيما حدود الله فلاجناح عليهما فيما افتدت به » لأن كل واحدة منهما مقصورة الحكم على مذكورة فيها ، فإنما حظر الخلع إذا كان النشوز من قبله وأراد استبدال زوج مكان زوج غيرها ، وأباحه إذا خافا أن لا يقيما حدود الله ؛ بأن تكون مبغضة له ، أوسيئة الخلق ، أو كان هو سيئ الخلق ، ولا يقصد مع ذلك الإضرار بها ، لكنهما يخافان أن لا يقيما حدود الله فى حسن العشرة . وهذه الحال غير تلك ، فليس فى إحداهما ما يعترض به على الأخرى ، ولا يوجب نسخها ولاتخصيصها . وكذلك قوله تعالى: « ولاتعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن » إذا كان خطابا للأزواج فإنما حظر عليهم أخذ شئ من مالها إذا كان النشوز من قبله قاصدا للإضرار بها إلا أن تأتى بفاحشة مبينة يعنى إن يظهر منها على زنا . انتهى ملخصا (١ : ٣٩٢) .

هل يجوز للرجل أن يفاد بها بأكثر مما أعطاها؟: وقد اختلف الأئمة رحمهم الله فى أنه هل يجوز للرجل أن يفاديها بأكثر مما أعطاها ؟ فذهب الجمهور إلى جواز

ذلك ، لعموم قوله تعالى : « فلا جناح عليهما فيما افتدت به » . وقال عبدالرزاق: أخبرنا معمر عن عبدالله بن محمد بن عقيل « أن الربيع بنت معوذ بن عفراء حدثته أنها قالت لزوجها : أختلع منك بكل شئ أملكه ، قال: نعم ، قالت : ففعلت . قالت : فخاصم عمي معاذ بن عفراء إلى عثمان بن عفان فأجاز الخلع ، وأمره أن يأخذ عقاص رأسي فما دونه أو قالت : ما دون عقاص الرأس» ومعنى هذا أنه يجوز أن يأخذ منها ما بيدها من قليل وكثير . وبه يقول ابن عباس ، ومجاهد ، وعكرمة ، وإبراهيم النخعي، وقبيصة بن ذويب ، والحسن بن صالح ، وعثمان البتي . وهذا مذهب مالك ، والليث ، والشافعي ، وأبي ثور ، واختاره ابن جرير . وقال أصحاب أبي حنيفة : إن كان الإضرار (والنشوز) من قبلها جاز أن يأخذ منها ما أعطاها . ولا يجوز الزيادة عليه (أى يكره له ذلك)، فإن ازداد جاز فى القضاء (ودليل الكراهة ما رواه ابن بطة وابن مردوية من طريق عبيدالله بن عمرالقواريرى ثنى عبد الأعلى ثنا سعيد عن قتادة عن عكرمة عن ابن عباس فى قصة جميلة بنت سلول مع ثابت بن قيس أن رسول الله ﷺ قال لها : « تردين عليه حديقته؟ قالت : نعم ، فأمره النبى ﷺ أن يأخذ منها ما ساق ولا يزداد » ورواه ابن ماجه بإسناده مثله سواء . وهو إسناد جيد مستقيم ، قاله ابن كثير . وقال الحافظ فى الدراية : إسناده صحيح ، والحديث فى صحيح البخارى ليس فيه ذكرالزيادة ، وظاهر الآية يقتضي جواز أخذ الجميع ولكن مازاد مخصوص بالسنة، وليست الآية نصا فى جواز أخذ الجميع لاحتمال أن يكون المراد بما افتدت به أى من الذى أعطاها ، وهكذا كان يقرأها الربيع بن أنس « فلا جناح عليهما فيما افتدت به منه» رواه ابن جرير). وإن كان الإضرارمن جهته لم يجز أن يأخذ منها شيئا ، فإن أخذ جاز فى القضاء (ابن كثير ١ : ٢٧٥) .

وروى محمد فى الموطا عن مالك أخبرنا نافع أن مولاة لصفية اختلعت من زوجها بكل شئ لها فلم ينكره ابن عمر. قال محمد: ما اختلعت به المرأة من زوجها فهو جائز فى القضاء ، وما نحب له أن يأخذ أكثر مما أعطاها وإن جاء النشوز من

قبلها ؛ فأما إذا جاء النشوز من قبله لم تحب له أن يأخذ منها قليلا ولا كثيرا ، وإن أخذ فهو جائز فى القضاء ، وهو مكروه له فيما بينه وبين الله تعالى . وهو قول أبى حنيفة انتهى (ص : ٢٥٣) . ودليل عدم الجواز فى هذه الحال ديانة قوله تعالى : « وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا » . ودليل الجواز قضاء مامر من أثر عثمان رضى الله عنه . ولعلك قدعرفت أن فى قول الحنفية عملا بالآيات والآثار كلها لايفوت منها شئ ، بخلاف غيره من المذاهب فإن فيه عملا ببعض النصوص وتركا لبعضها، فقول الحنفية أقوى ما يكون فى الباب . والله تعالى أعلم بالحق والصواب .

قياس غير حال الخلع على حال الخلع فاسد : قال الجصاص : وقول من قال : إنه لما جاز أخذ مالها بغير خلع فهو جائز فى الخلع (ولو كان النشوز من قبل الرجل) خطأ ، لأن الله تعالى قد نص على الموضعين فى أحدهما بالحظر - وهو قوله : « وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج » ، وقوله : « ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئا إلا أن يخافا أن لا يقيما حدود الله » - وفى الآخر بالإباحة - وهو قوله تعالى: « فإن طبن لكم عن شئ منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا»- فقول القائل : لما جاز أن يأخذ مالها بطيبة من نفسها من غير خلع جاز فى الخلع قول مخالف لنص الكتاب (وقياس بمعرض النص وهو باطل ، فلا يجوز قياس غير حال الخلع وهو حال الرضا بترك المهر بطيبة من نفسها به على حال الخلع فافهم) .

الخلع تطليقة بائنة ، والرد على من قال : إنه فسخ : قال : وقد اختلف فى الخلع هل هو طلاق أم ليس بطلاق ؟ فروى عن عمر ، وعبدالله ، و عثمان ، والحسن ، وأبى سلمة : وشريح ، وإبراهيم ، ومكحول أن الخلع تطليقة بائنة . وهو قول فقهاء الأمصار ، لاخلاف بينهم فيه . وروى عن ابن عباس أنه ليس بطلاق (بل هو فسخ ، وبه قال الشافعى فى القديم وأحمد فى رواية، كما فى

المغنى ٨ : ١٨٠) . ثم ذكر عن طاوس ما ذكرناه من قبل، وقد مر أن أهل مكة أنكروه عليه ، وقال له عبدالملك بن ميسرة حين حدثه به : « لاتزال تحدثنا بشى لانعرفه » فهو قول شاذ معدود فى مناكير طاوس .

دلائل كون الخلع طلاقا لا فسخا: ويدل على كونه طلاقا ما رواه عبدالرزاق فى مصنفه حدثنا ابن جريج عن داوٗد بن أبى عاصم عن سعيد بن المسيب « أن النبى ﷺ جعل الخلع تطليقة » . وكذلك رواه ابن أبى شيبة (ومراسيل سعيد صحاح عند القوم) . وما رواه مالك عن هشام بن عروة عن أبيه عن جمهان مولى الأسلميين عن أم بكر الأسلمية أنها اختلعت من زوجها عبدالله بن خالد بن أسيد، فأتيا عثمان بن عفان فى ذلك فقال : « هى تطليقة إلا أن تكون سميت شيئا فهو ماسميت». ومن طريق مالك رواه البيهقى . ونقل عن أبى داوٗد أنه سأل أحمد بن حنبل عن جمهان فقال : لاأعرفه ، وضعف الحديث من أجله . قلت : ذكره ابن حبان فى الثقات ، وذكر مسلم فى الطبقة الأولى ، من أهل المدينة ، روى عنه عروة بن الزبير وعمر بن نبيه الكعبى وموسى بن عبيدة ، ومالك لايروى إلا عن الثقات ولا يخرج إلا أحاديث الأثبات عنده . والعارف مقدم على من لم يعرف . والأثر رواه محمد في الموٗطا عن مالك ، وقال : بهذا نأخذ ، الخلع تطليقة بائنة إلا أن يكون يسمى ثلاثا أونواها فيكون ثلاثا (ص :٢٥٣) . وروى مالك فى الموٗطا أيضا عن نافع أن ربيع بنت معوذ جاءت هى وعمها إلى عبدالله بن عمر فأخبرته أنها اختلعت من زوجها فى زمان عثمان بن عفان ، فبلغ ذلك عثمان فلم ينكره (وفيه دليل على جواز الخلع دون السلطان) . فقال ابن عمر : « عدتها عدة المطلقة » قال مالك : إنه قد بلغه أن سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار وابن شهاب كانوا يقولون : « عدة المختلعة ثلاثة قروء » انتهى من الزيلعى (٢ : ٤٠) .

قال الجصاص : ويدل على أنه طلاق قوله ﷺ لثابت بن قيس حين نشزت عليه امرأته (وأرادت الخلع) : « خل سبيلها » وفى بعض الألفاظ

« فارقها » (ولفظ البخارى « طلقها تطليقة ») بعد ما قال للمرأة : « ردى عليه حديقته » فقالت: قد فعلت . ومعلوم أن من قال لامرأته: قد فارقتك ، أوخليت سبيلك ، ونيته الفرقة إنه يكون طلاقاً ، فـدل ذلك أن خلعه إياها بأمر الشارع كان طلاقا .

وأيضا لاخلاف أنه لو قال لها : قد طلقتك على مال، أو قد جعلت أمرك إليك بمال كان طلاقا ، وكذلك لو قال لها : قد خلعتك بغير مال يريد به الفرقة كان طـلاقا ، وكذلك إذا خلعها بمال . فإن قيل : إذا كان بلفظ الخلع كـان بمنزلة الإقالة في البيع فتكون فسخا . قلنا : فى اتفاق الجميع على جواز الخلع بغير مـال وبأقـل من المهر دلالة على أنه طلاق وليس بفسخ بمنزلة الإقالـة ، فإن الإقالة لايجوز إلا بالثمن الذى كان فى العقد ، فلو كان الخلع فسخا كالإقالة لما جاز إلا بالمهر الذى تزوجها عليه لابأقل منه ولا أكثر .

الجواب عن حجة من قال : الخلع ليس بطلاق : ومما يحتج به من يقول: إنه ليس بطلاق أن الله تعالى لما قال : « الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان » ثم عقب ذلك بقوله: « ولا يحل لكم أن تأخذو مما آتيتموهن شيئا إلى أن قال فى نسق التلاوة ـ فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره » فأثبت الثالثة بعد الخلع ، دل ذلك على أن الخلع ليس بطـلاق ؛ إذ لوكان طلاقـا لكانت هذه رابعة ، لأنه ذكر الخلع بعد التطليقتين ، ثم ذكـر الثالثة بعد الخلع . قلنا : ليس ذلك عندنا على هذا التقدير ، لأن قوله تعالى : « الطلاق مرتان » أفاد حكم الاثنتين إذا أوقعهما على غير وجه الخلع ، وأثبت معها الرجعة بقوله تعالى: « فإمساك بمعروف » ثم ذكر حكمهما إذا كانتا على وجه الخلع ، وأبان عن موضع الحظر والإباحة فيه ، والحال التى يجوز فيها أخذ المال أولا يجوز ، ثم عطف على ذلك قـوله : « فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجـا غيره » فعاد ذلك إلى الاثنتين المقدم ذكرهما ، على وجه الخلع تارة وعلى غير وجه الخلع أخرى ، فإذاً

ليس فيه دلالة على أن الخلع بعد الاثنتين ثم الرابعة بعد الخلع (لأنه تعالى قال : « ولا يحل لكم أن تأخذوا » فبدأ بذكر الخلع بالواو دون الفاء ، والواو يقتضى الجمع دون الترتيب والتعقيب ، فالخلع داخل فى الاثنتين المقدم ذكرهما مجتمع معهما . ومن جعله اعتراضا وعطف قوله : « فإن طلقها » على قوله : « الطلاق مرتان » فقد ارتكب خلاف الظاهر ، لأن الأصل فى العطف بالفاء عوده إلى ما يليه دون ما يكون بعيدا عنه . وأيضا فإنا نجعله عطفا على جميع ما تقدم من الفدية ومما تقدمها من التطليقتين على غير وجه الفدية ، فيكون منتظما لفائدتين إحداهما جواز الثالثة بعد الخلع بتطليقتين والأخرى جوازها بعد التطليقتين إذا أوقعهما على غير وجه الفدية) .

المختلعة يلحقها الطلاق: وهذا مما يستدل به على أن المختلعة يلحقها الطلاق، لأنه لما اتفق فقهاء الأمصار على أن تقدير الآية وترتيب أحكامها على ما وصفنا، وحصلت الثالثة بعد الخلع وحكم الله بصحة وقوعها دل ذلك على أن المختلعة يلحقها الطلاق ما دامت في العدة . انتهى ملخصا (١ :٣٩٧) .

وأما قول ابن العربى رحمه الله : إن هذا تطويل ليس وراءه تحصيل ، إنما قال الله تعالى : « فإمساك بمعروف » وجملته أن الطلاق محصور فى ثلاث ، وأن للزوج الرجعة فيما دون الثلاث ، وأن الثالثة تحرمها إلى غاية ، وتبين مع ذلك كله تحريم أخذ الصداق إلا بعد رضا المرأة لما قد استوفى منها واستحل من فرجها، وأوضح أن للمرأة أن تفك نفسها من رق النكاح بمالها منه ومن غيره، سواء أخذه فى الأولى أوالثانية أوالثالثة، لقوله تعالى بعد ذكر أعداد الطلاق الثالث والمرتين والتسريح: « فلا جناح عليهما فيما افتدت به » كيفما كان الفداء ، فكان بيانا لجواز الفداء فى الجملة كلها ، لا فى محل مخصوص منها بأولى أوثانية أوثالثة انتهى (١ : ٨٣) .

الجواب عن إيرد ابن العربي علينا : فهو مبنى على أن التسريح بإحسان هى

الثالثة ، وقد صرح ابن العربي نفسه بأنه ورد في ذلك حديث أن النبي ﷺ قال : « التسريح بإحسان هى الطلقة الثالثة » ولم يصح (١ : ٨٢) . فمن أين له أن يدعى أن الله تعالى قال بعد ذكر أعداد الطلاق الثالث والمرتين والتسريح : « فلا جناح عليهما فيما افتدت به » ؟ والحديث فى ذلك لم يصح عنده ، وإنما قال ذلك متصلا بالطلقتين دون الثلاث ، وجواز الخلع مع الثالثة أو الثلاث مستفاد من قوله : « فإن طلقها فلا تحل له » مرتبا على جميع ما تقدم من الفدية وما تقدمها من التطليقتين من غير الفدية. قال الجصاص فى قوله تعالى: « أو تسريح بإحسان » قيل: إن المراد به الثالثة ، وروى عن النبي ﷺ فى حديث غير ثابت من طريق النقل ، ويرده الظاهر أيضا ـ ثم ذكر الحديث بسنده وقال ـ : وقد روى عن جماعة من السلف منهم السدى والضحاك أنه أى التسريح بإحسان تركها حتى تنقضى عدتها . وهذا التأويل أصح ، إذ لم يكن الخبر المروى عن النبي ﷺ فى ذلك ثابتا . وذلك من وجوه أحدها أن سائر المواضع التى ذكر الله فيها عقيب الطلاق الإمساك والفراق فإنما أراد به ترك الرجعة حتى تنقضى عدتها ، منه قوله : « وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف » والمراد بالتسريح ترك الرجعة، إذ معلوم أنه لم يرد أو طلقوهن واحدة أخرى . ومنه قوله تعالى : « فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف » ولم يرد به إيقاعا مستقبلا ، وإنما أراد به تركها حتى تنقضى عدتها .

وأيضا فإن الثالثة مذكورة فى نسخ الخطاب فى قوله تعالى: «فإن طلقها فلا تحل له من بعد » الآية فوجب حمل قوله: « أو تسريح بإحسان » على فائدة مجددة وهى وقوع البينونة بالاثنين بعد انقضاء العدة . وأيضا فمعلوم أن المقصد فيه بيان عدد الطلاق الموجب للتحريم ونسخ ما كان جائزا من إيقاع الطلاق بلا عدد محصور ، فلو كان قوله تعالى : « أو تسريح بإحسان » هو الثالثة لما أبان عن المقصد فى إيقاع التحريم بالثلاث ، إذ لو اقتصر عليه لما دل على وقوع البينونة

المحرمة لها إلا بعد زوج ، فوجب أن يكون الثالثة قوله تعالى : « فإن طلقها فلا تحل له » الآية. انتهى ملخصاً (١ : ٣٩٠) .

ولو سلمنا صحة الحديث على رأى بعض المحدثين كما مر فقد اتفقوا على أن حكم الثالثة إنما هو مذكور فى قوله تعالى : « فإن طلقها فلا تحل له » الآية لا فيما قبله ؛ وإذا كان كذلك بطل القول بأن الله تعالى قال بعد ذكر أعداد الطلاق الثلاث والمرتين والتسريح : « فلا جناح عليهما فيما افتدت به » . وإنما قال ذلك بعد ذكر المرتين فقط ؛ وأما الثالثة فلم يذكر لها حكما بعد ، وإلا لزم أن يكون قوله : « فإن طلقها فلا تحل له » عقيب ذلك هى الرابعة ، ولم يقل به أحد .

دليل لحوق الطلاق للمختلعة : وفى مصنف ابن أبى شيبة : ثنا وكيع عن على بن مبارك عن يحي بن أبى كثير قال : كان عمران بن حصين وابن مسعود يقولان فى التى تفتدى من زوجها : « لها طلاق ما كانت فى عدتها » . ورجال هذا السند على شرط الجماعة (قلت : نعم ! ولكنه مرسل ، يحي بن أبى كثير لم يدرك أحدا من الصحابة إلا أنسا رآه رؤية ، قاله أبو حاتم . والمرسل حجة عندنا) .وفى الاستذكار : هو قول أبى حنيفة ، والثورى ، والأوزاعى ، وابن المسيب ، وشريح ، وطاوس ، والزهرى . وظاهر الكتاب يشهد لهذا القول ، لأنه تعالى قال : « الطلاق مرتان » ثم قال : « فلا جناح عليهما فيما افتدت به » ثم قال : « فإن طلقها فلا تحل له » وهذا يقتضي وقوع الطلاق بعد الخلع ، وأن من طلق ثنتين فإن أخذ فداء له أن يطلق الثالثة ، وعند الشافعى إذا أخذ فداء لا يطلق الثالثة . انتهى من الجوهر النقى (٧ : ٣١٧) .

لا يثبت فى الخلع رجعة : فائدة : قال الموفق فى المغنى : ولا يثبت فى الخلع رجعة ـ سواء قلنا : هو فسخ أو طلاق ـ فى قول أكثر أهل العلم ، منهم : الحسن ، وطاوس ، وعطاء ، والنخعى ، والأوزاعى ، و مالك ، والشافعى ، وإسحق (وأبو حنيفة وأصحابه) . وحكى عن الزهرى وسعيد بن المسيب أنهما

قالا : الزوج بالخيار بين إمساك العوض ولا رجعة له ، وبين رده إلى الرجعة .
وقال أبو ثور : إن كان الخلع بلفظ الطلاق فلا تسقط بالعوض كالولاء مع العتق . ولنا قوله سبحانه وتعالى : « فيما افتدت به » وإنما يكون فداء إذا خرجت به عن قبضته وسلطانه ، وإذا كانت له الرجعة فهي تحت حكمه . ولأن القصد إزالة الضرر عن المرأة فلو جاز ارتجاعها لعاد الضرر . وفارق الولاء ، فإن العتق لا ينفك منه ، والطلاق ينفك عن الرجعة فيما قبل الدخول وإذا كمل العدد (٨ : ١٨٥) .

لا بأس بالخلع فى الحيض والطهر الذى مسها فيه : قال : ولا بأس بالخلع في الحيض والطهر الذى أصابها فيه ، لأن المنع من الطلاق فى الحيض من أجل الضرر الذى يلحقها بطول العدة ، والخلع لإزالة الضرر الذى يلحقها بسوء العشرة والمقام مع من تكرهه وتبغضه ، وذلك أعظم من ضرر طول العدة ، فجاز دفع أعلاهما بأدناهما . ولذلك لم يسأل النبى ﷺ المختلعة عن حالها . ولأن ضرر طول العدة عليها ، والخلع يحصل بسؤالها ، فيكون ذلك رضاء منها به ودليلا على رجحان مصلحتها فيه انتهى (٨ : ١٧٥) .

وفيه أنه يلزمه حل الطلاق مطلقا فى الحيض إذا رضيته به ، مع أن إطلاقهم الكراهة ينافيه . فالأظهر تعليل الخلع والطلاق بعوض بأنه ليس طلاقا بنفسه لأنها لا تطلق ما لم تقبل ، فصارت كأنها أوقعت الطلاق على نفسها فى الحيض ، والممنوع هو الرجل لا هى أو القاضى . ولذا لو أدركت فاختارت نفسها فلا بأس للقاضى أن يفرق بينهما فى الحيض . وفى البدائع : وكذا إذا أعتقت فلا بأس بأن تختار نفسها وهى حائض ، وكذا امرأة العنين انتهى . كذا فى الدر ورد المحتار (٢ : ٦٩٠) .

لا يفتقر الخلع إلى السلطان : قال الموفق : ولا يفتقر الخلع إلى حاكم ، نص عليه أحمد فقال : يجوز الخلع دون السلطان . وروى البخارى ذلك عن

عمر وعثمان رضى الله عنهما . وبه قال شريح ، والزهرى ، ومالك ، والشافعى ، وإسحق وأهل الرأى . وعن الحسن وابن سيرين لا يجوز إلا عند السلطان . ولنا قول عمر وعثمان ، ولأنه معاوضة فلم يفتقر إلى السلطان كالبيع والنكاح ، ولأنه قطع عقد بالتراضى أشبه الإقالة .

الرد على من قال : لا يحل الخلع حتى يراها تزني : وروى عن ابن سيرين وأبى قلابة أنه لا يحل الخلع حتى يجد على بطنها رجلا ، لقول الله تعالى : « ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة » . ولنا الآية التى تلوناها (فإن خفتم أن لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به) ، والخبر (أى حديث امرأة ثابت بن قيس وقد اختلعت من غير ريبة) وأنه قول عمر ، وعثمان ، وعلى ، وغيرهم من الصحابة ، لم نعرف لهم مخالفا فى عصرهم ، فيكون إجماعا . ودعوى النسخ لا تسمع حتى يثبت تعذر الجمع ، وأن الآية الناسخة متأخرة ، ولم يثبت شئ من ذلك انتهى (٨ : ١٧٤). وأيضا فتفسير الفاحشة المبينة بالزنا غير متعين ، فقد فسرها ابن عباس بالنشوز والعصيان ، كما فى ابن كثير (١ : ٤٦٦) . واختار ابن جرير أنه يعم ذلك كله : الزنا ، والعصيان ، والنشوز ، وبذاء اللسان ، وغير ذلك يعنى أن كل ذلك يبيح مضاجرتها حتى تبرئه من حقها أو بعضه ويفارقها . وهذا جيد انتهى . ولو سلم فالجمع بين الآيتين ممكن ، وتقرير الجمع أن الأولى منهما حاظرة عن عضل النساء وإكراههن على الافتداء حتى يأتين بفاحشة مبينة ، فلا دلالة فيها على حظر الخلع إذا خلا عن العضل والإكراه .

فإن عضل زوجته ولم تأت بفاحشة ، وضارها بالضرب والتضييق عليها ، أو منعها حقوقها من النفقة والقسم ونحو ذلك لتفتدى نفسها منه فالخلع باطل والعوض مردود . روى ذلك عن ابن عباس ، وعطاء ، ومجاهد ، والشعبى ، والنخعى ، والقاسم بن محمد ، وعروة ، وعمرو بن شعيب ، وحميد بن عبد الرحمن ،

والزهرى . وبه قال مالك ، والثورى ، وقتادة ، والشافعى ، وإسحاق . وقال أبو حنيفة : العقد صحيح والعوض لازم ، وهو آثم عاص . قاله الموفق (٨ : ١٧٨) . وحجة الكل قوله تعالى : « ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة » إلا أن الجمور فهموا منه بطلان الخلع بالعضل ، وقال أبو حنيفة : إن النهى لا يقتضى بطلان العقد ، كالبيع عند الأذان للجمعة والبيع بالنجش ، وكالظهار مع كونه منكرا من القول وزورا . فإن أتت بفاحشة فعضلها لتفتدى نفسها منه ففعلت صح الخلع لهذه الآية ، والاستثناء من النهى إباحة ؛ ولأنها متى زنت لم يأمن أن تلحق به ولدا من غيره وتفسد فراشه ، فلا تقيم حدود الله فى حقه ، فتدخل فى قوله تعالى : « فإن خفتم أن لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به » . هذا أحد قولى الشافعى ، والقول الآخر لا يصح ، لأنه عوض أكرهت عليه أشبه ما لو لم تزن . والنص أولى . قاله الموفق أيضا (٧ : ١٧٩) . قلت : والإكراه الذى يبطل العقود ليس هو العضل ؛ بل هو ما يخاف منه على النفس والأعضاء ، كما ذكره أصحابنا فى باب الإكراه من الفقه . والله تعالى أعلم .

عدة المختلعة كعدة المطلقة ثلاثة قروء : مسئلة : ذهب مالك ، وأبو حنيفة والشافعى ، وأحمد وإسحق بن راهويه فى رواية عنهما - وهى المشهورة - إلى أن المختلعة عليها عدة المطلقة بثلاثة قروء إن كانت ممن تحيض . وروى ذلك عن عمر ، وعلى ، وابن عمر ، وبه يقول سعيد بن المسيب ، وسليمان بن يسار ، وعروة ، وسالم ، وأبو سلمة ، وعمر بن عبد العزيز ، وابن شهاب ، والحسن ، والشعبى ، وإبراهيم النخعى ، وأبو عياض ، وخلاس بن عمر ، وقتادة ، وسفيان الثورى ، والأوزاعى ، والليث بن سعد ، وأبو عبيد . قال الترمذى : وهو قول أكثر أهل العلم من الصحابة وغيرهم . ومأخذهم فى هذا أن الخلع طلاق فتعتد كسائر المطلقات .

والقول الثانى : إنها تعتد بحيضة واحدة تستبرئ بها رحمها . قال ابن أبي

شيبة : حدثنا يحيى بن سعيد عن نافع عن ابن عمر أن الربيع اختلعت من زوجها فأتى عمها عثمان رضى الله عنه فقال : « تعتد بحيضة » . قال : وكان ابن عمر يقول : « تعتد ثلاث حيض » حتى قال هذا عثمان ، فكان ابن عمر يفتى به ، ويقول : « عثمان خيرنا وأعلمنا » . وحدثنا عبدة عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر قال : « عدة المختلعة حيضة » . وحدثنا عبد الرحمن بن محمد المحاربى عن ليث عن طاوس عن ابن عباس قال : « عدتها حيضة » . وبه يقول عكرمة ، وأبان بن عثمان ، وكل من تقدم ذكره ممن يقول : الخلع فسخ يلزمه القول بهذا . واحتجوا لذلك بما رواه أبو داود والترمذى عن عكرمة عن ابن عباس أن امرأة ثابت بن قيس اختلعت من زوجها على عهد النبى ﷺ ، فأمرها النبى ﷺ أن تعتد بحيضة . قال الترمذى : حسن غريب . وقد رواه عبد الرزاق عن معمر عن عمرو بن مسلم عن عكرمة مرسلا . انتهى من ابن كثير (١ : ٢٧٦) .

الجواب عن حجة من قال : إن عدتها حيضة : وأجيب بأن التاء فى حيضة ليست للواحدة بل للجنس ، فالمعنى : إن المختلعة تعتد بالحيض دون الشهر . وهذا التأويل إنما يتأتى فى المرفوع ، وأما قول عثمان فلا ، لما فى رواية عند ابن ماجه بطريق ابن إسحق أخبرنى عبادة بن الوليد بن عبادة ابن الصامت عن الربيع بنت معوذ بن عفراء قال : قلت لها : حدثنى حديثك ، قالت : اختلعت من زوجى ، ثم جئت عثمان فسألت عثمان ما ذا على من العدة ؟ قال : لا عدة عليك إلا أن يكون حديث عهد بك ، فتمكثين عنده حتى تحيضين حيضة . قالت : وإنما أتبع فى ذلك قضاء رسول الله ﷺ فى مريم المغالية ، وكانت تحت ثابت ابن قيس فاختلعت منه كذا فى ابن كثير (١ : ٢٧٦) .

قال الموفق فى المغنى : ولنا قول الله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » (وقد ثبت كون الخلع طلاقا ، فلا بد من أن تكون عدة المختلعة عدة المطلقة) . ولأنها فرقة بعد الدخول فى الحياة فكانت ثلاثة قروء (لأن كل

فرقة بين زوجين فعدتها الطلاق سواء كانت بلعان، أو رضاع ، أو فسخ بعيب، أو إعسار ، أو إعتاق، أو اختلاف دين) . وقول النبى ﷺ : « قرء الأمة حيضتان» عام (للمختلعة وغيرها) . وحديثهم يرويـه عكرمـة مرسلا ، قال أبو بكر : هو ضعيف ، مرسل) وقد ثبت فيـه عند البخارى أنه ﷺ قال لثابت بن قيس : « طلقها تطليقـة » وهو صريح فى كون المختلعـة مطلقة) . وهو قول عثمان وابن عباس قد خالفه قول عمرو علي ، فإنهما قالا : علتها ثلاث حيض . وقولهما أولى (وقد ثبت عن عثمان أيضا أنـه قال : الخلع تطليقة بائنة . وعدة المطلقة مذكورة فى نص الكتاب فيتحمل أن يكون عثمان يقول أولا بكون الخلع فسخا ثم رجع عنه إلى كونه طلاقا) . وأما ابن عمر فقـد روى مالك عن نافع عنه أنه قال : عدة المختلعة عدة مطلقة . وهو أصح عنه انتهى (٩ : ٧٨) . وبالجملة فكل من روى عنه أن عدة المختلعة حيضة قد روى عنه ما يدل على أن عدتها عدة المطلقة ، فقول الجمهور هو أقوى ما يكون فى الباب ، بل هو الحق الذى لا يعدل عنه وهو عين الصواب ، والعلم لله الملك الوهاب .

لطيفة : اختلعت من ثابت بن قيس ثلاث من نسائه : لطيفـة : اختلف فى اسم امرأة ثابت بن قيس التى اختعلت منـه ، ففى روايـة البخارى أن المرأة اسمها جميلة ، وأنهـا بنت عبد الله المنافق . وهو الذى رجحـه الحفاظ . كون اسمها زينب جاء من طريق الدارقطنى . قال الحافظ ابن حجر : فلعل لها اسمين أو أحدهما لقب ، وإلا فجميلـة أصح . وقـد وقع فى حديث آخر أخرجه مالك والشافعى وأبو داوٗد أن اسم امرأة ثابت حبيبة بنت سهل . قال الحافظ : والذى يظهر أنهما قضيتان وقعتا لـه فى امرأتين ، لشهـرة الحديثين ، وصحة الطريقين ، واختلاف السياقين . انتهى من الروح (٢ : ١٢١) . قلت : وصوب الحافظ فى الإصابة أن المختلعـة من ثابت هي جميلـة بنت أبى بن سلول أخت عبـد الله بن أبى المنافق . ثم تزوج ثابت بنت أخيها جميلـة بنت عبد الله بن أبى . فقـال : أورد ابن الأثير على ابن مندة أنه وهم فى جعلها اثنتين ، وليس كما ظن هو وأبو نعيم ، بل الصواب

أنهما اثنتان ، وأن ثابت بن قيس تزوج عمتها فاختلعت منه ثم تزوج هذه ففارقها (أى مات عنها) . ولو عكس ابن الأثير فاستدل على أنهما واحدة ، وأن من قال جميلة بنت أبى نسبها إلى جدها لكان متجها . والله يهدى من يشاء . انتهى ملخصا (٨: ٤٢) .

وبالجملة فقد اختلعت من ثابت ثلاث من النساء : جميلة ، وحبيبة بنت سهل ، ومريم المغالية . ومريم هى التى أمرت أن تعتد بحيضة ، ولم يعرف أن خلعها كان قبل نزول قوله تعالى : « يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » أو بعده ، فلعل عثمان أخذ بقصتها أولا ثم عرف أن رسول الله ﷺ جعل الخلع طلاقا فرجع عنه ، والله تعالى أعلم .

أول مختلعة فى الإسلام : قال الحافظ فى الفتح : قد أخرج البزار من حديث عمر قال : « أول مختلعة فى الإسلام حبيبة بنت سهل كانت تحت ثابت بن قيس الحديث » . وقد ترجم لها ابن سعد فى الطبقات وزاد فى آخره: « وقد كان رسول الله ﷺ هم أن يتزوجها ثم كره ذلك لغيرة الأنصار ، وكره أن يسوءهم فى نسائهم » انتهى ملخصا (٩ : ٣٥٠) .

ترهيب المرأة من طلب الطلاق من غير سبب : قال : وفيه أن الأخبار الواردة فى ترهيب المرأة من طلب طلاق زوجها محمولة على ما إذا لم يكن بسبب يقتضى ذلك، كحديث ثوبان « أيما امرأة سألت زوجها الطلاق فحرام عليها رائحة الجنة » رواه أصحاب السنن، وصححه ابن خزيمة ، وابن حبان . ويدل على تخصيصه قوله فى بعض طرقه « من غير ما بأس » (رواه الترمذى وقال : حسن ، وأبو داؤد وابن جرير) . وكحديث أبى هريرة « المنتزعات والمختلعات هن المنافقات» أخرجه أحمد والنسائى، وفى صحته نظر، لأن الحسن عند الأكثر لم يسمع من أبى هريرة ؛ لكن وقع فى رواية النسائى: قال الحسن: لم أسمع من أبى هريرة غير هذا الحديث ، فتكون قصته فى ذلك كقصته مع سمرة فى حديث العقيقة ،

وقد أخرجه سعيد بن منصور من وجه آخر عن الحسن مرسلا لم يذكر أبا هريرة (قلت : وللحديث طرق عن ثوبان وعقبة بن عامر عند الترمذى وابن جرير ، فلا أقل من أن يكون حسنا ، وفى كل ذلك رد على من قال بجواز الخلع فى حال الوفاق قياسا على جوازه في حال الشقاق) .

وفيه أن الصحابى إذا أفتى بخلاف ما روى أن المعتبر ما رواه لا ما رآه ، لأن ابن عباس روى قصة امرأة ثابت بن قيس الدالة على أن الخلع طلاق وكان يفتى بأن الخلع ليس بطلاق . لكن ادعى ابن عبد البر شذوذ ذلك عن ابن عباس ، إذ لا يعرف له أحد نقل عنه أنه فسخ وليس بطلاق إلا طاوس . وفيه نظر لأن طاوسا ثقة حافظ فقيه فلا يضره تفرده (قلت : كان أيوب يتعجب من كثرة خطأه مع حفظه وصلاحه وجلالته . قال القاضى إسمعيل فى أحكام القرآن له : طاوس مع فضله وصلاحه يروى أشياء منكرة . وقال ابن رجب: كان علماء أهل مكة ينكرون على طاوس ما يتفرد به من شواذ الأقاويل انتهى . وقال الكرابيسى فى أدب القضاء : إن طاوسا يروى عن ابن عباس أخبارا منكرة اه كذافى الإشفاق للكوثرى (ص ٤٩) ومن كان هذا حاله (١) يضر تفرده بشئ) .

قال الحافظ : نعم ! أخرج إسمعيل القاضى بسند صحيح عن ابن نجيح أن طاوسا لما قال : « إن الخلع ليس بطلاق » أنكره عليه أهل مكة ، فاعتذر وقال :

وأما قوله : وقد تلقى ذلك العلماء بالقبول . ففيه أن علماء عصره قد أنكروه عليه كما سيأتى . وأما قوله : ولا أعلم من ذكر الاختلاف فى المسئلة إلا وجزم أن ابن عباس كان يراه فسخا اه قلت : لا عبرة بذكر هؤلاء ، فإنهم يذكرون كل ما قيل أو يقال ، سواء صح سنده أو من شواذ الأقوال . ألاترى أنهم يذكرون عن سعيد بن المسيب أنه كان يقول بحصول التحليل للزوج الأول بمجرد العقد على الثانى ؟ وفى صحته عنه نظر كما سيأتى .

إنما قاله ابن عباس . قال إسمعيل : لا نعلم أحدا قاله غيره اه . قال الحافظ : ولكن الشان فى كون قصة ثابت صريحة فى كون الخلع طلاقا اه (٩ : ٣٥٤) . قلت : لا يخفى كونها ظاهرة فيه . وفي أثر ابن أبى نجيح دلالة على أن علماء أهل مكة قد أنكروا على طاوس قوله ، ولم يكونوا يعرفونه قبل ذلك عن ابن عباس ولا عن غيره . وفى ذلك أكبر دليل على صحة القول بكون الخلع طلاقا ، فافهم ولا تكن من الغافلين. وتذكر ما أسلفناه لك من الآثار الصحابة والتابعين في ذلك وكن من الشكرين

قوله تعالى : « تلك حدود الله فلا تعتدوها » الآية

لا يجوز الخلع من غير شقاق: ظاهر الآية يدل على أن الخلع لا يجوز من غير كراهة وشقاق ، لأن نفى الحل الذى هو حكم العقد فى جميع الأحوال إلا حال الشقاق يدل على فساد العقد وعدم جوازه ظاهرا، إلا أن يدل الدليل على خلافه .

لا يجوز الخلع بالزيادة على المهر : وعلى أن الخلع لا يجوز أن يكون بجميع ما ساق الزوج إليها، فضلا عن الزائد ، لأن « من »فى « مما آتيتموهن » تبعيضية فيكون مفاد الاستثناء حل أخذ شئ مما آتيتموهن حين الخوف؛ وأما كلمة « ما » فى قوله سبحانه : « فيما افتدت به » فليست ظاهرة فى العموم (أى فى هذا الموضع ، لقرائن دالة ههنا) حتى ينافى ظهور الآية فى الحكم المذكور ، بل فاء التفسير فى قوله : « فإن خفتم » يدل ظاهرا على أنه بيان للحكم المفهوم بطريق المخالفة عن الاستثناء ، وفائدته التنصيص على نفى الجناح فى هذا العقد ، فإن الحل المستفاد من الاستثناء قد يجامع الجناح بأن يكون مع الكراهة . نعم ! تحتمل العموم فلا تكون نصا فى عدم جواز الخلع بجميع ما يساق (قلت: والمشهور عند أهل اللغة والأصوليين كون كلمة ماظاهرة فى العموم، ولم يزل الحنفية يحتجون بعمومها فى مسائل كثيرة لا تخفى على من مارس الفقه، فالأولى ما قاله الجصاص : إن ظاهر الآية يقتضى جواز أخذ الجميع ولكن ما زاد مخصوص بالنسة، وليست

كلمة « ما » نصا فى العموم ههنا لا احتمال أن يكون المراد « فيما افتدت به » منه . وهكذا كان يقرأه الربيع بن أنس، كما مر).

أكثر الفقهاء على نفاذ الخلع بلا شقاق أو بجميع ما ساق : وأكثر الفقهاء على أن الخلع بلا شقاق وبجميع ما ساق مكروه لكنه نافذ (قضاء) ، لتحقق أركان العقد من الإيجاب والقبول وأهلية العاقدين مع التراضى ، والنهى لأمر مقارن لاينافى الجواز كالبيع وقت النداء ؛ وعلى أن الخلع يصح بلفظ المفاداة ، لأنه تعالى سمى الاختلاع افتداء. انتهى من الروح (٢ : ١٢١) . قلت : وتذكر ما أسلفنا من الآثار فى ترهيب المرأة من طلب الطلاق من غير ما سبب ، وفي كون الزوج منهيا عن أخذ الزيادة على المهر . والله تعالى أعلم بالصواب .

قوله تعالى : « فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره »

أى إنه إذا طلق الرجل امرأته طلقة ثالثة بعد ما أرسل عليها الطلاق مرتين فإنها تحرم عليه حتى تنكح زوجا غيره أى حتى يطأها زوج آخر فى نكاح صحيح، فلو وطئها واطئ فى غير نكاح (أو فى نكاح فاسد لكونه في حكم العدم) ولو فى ملك اليمين لم تحل للأول ، لأنه ليس بزوج . وهكذا لو تزوجت ولكن لم يدخل بها الزوج لم تحل للأول .

مطلقة الثلاث لاتحل للأول مالم يدخل الثاني ، والبحث عما اشتهر عن سعيد بن المسيب: واشتهر بين كثير من الفقهاء عن سعيد بن المسيب رحمه الله أنه يقول: يحصل المقصود من تحليلها للأول بمجرد العقد على الثانى . وفى صحته عنه نظر ، فقد روى ابن جرير رحمه الله حدثنا ابن بشار ثنا محمد بن جعفر عن شعبة عن علقمة بن مرثد عن سالم بن رزين عن سالم بن عبدالله عن سعيد بن المسيب عن ابن عمر عن النبى ﷺ فى الرجل يتزوج المرأة فيطلقها قبل أن يدخل بها البتة ، فيتزوجها زوج آخر فيطلقها قبل أن يدخل بها ، أترجع إلى الأول ؟ قال : لا،

حتى تذوق عسيلته ويذوق عسيلتها » . وهكذا رواه أحمد والنسائى (إلا أن النسائى قال : مسلم بن زرير وهو من رجال الشيخين ، وثقه أبو حاتم ، ولكن لم يثبت سماعه من سالم بن عبدالله ولاسماع علقمة منه ، فالصحيح سالم بن رزين . ويقال فيه: رزين بن سليمان الأحمرى . ذكره ابن حبان فى الثقات ، كما مر فى التهذيب) . فهذا من رواية سعيد بن المسيب عن ابن عمر مرفوعا على خلاف ما يحكى عنه ، فبعيد أن يخالف ما رواه بغير مستند . والله أعلم . قاله ابن كثير (١ : ٢٧٧) .

قلت : هذه رواية شعبة و رواه أحمد والنسائى وابن جرير من طريق سفيان الثورى عن علقمة بن مرثد عن رزين بن سليمان الأحمرى عن ابن عمر قال: سئل النبى ﷺ عن الرجل يطلق امرأته ثلاثا ، فيتزوجها آخر فيغلق الباب ويرخى الستر ثم يطلقها قبل أن يدخل بها ، هل تحل للأول ؟ قال : « لا ، حتى تذوق العسيلة » . قال النسائى : هذا أولى بالصواب - أى من الذى قبله - (٢ : ١٠١) . وفى التهذيب: قال ابن أبى حاتم عن أبيه : وهذه الزيادة (بين رزين بن سليمان وابن عمر) ليست بمحفوظة . وقال أبو زرعة : الثورى أحفظ انتهى (٣ : ٢٧٦) وإذا كان كذلك فلا يرد به على المشهور شئ .

حجة الجمهور حديث العسيلة وهو حديث مشهور : وحجة الجمهور حديث العسيلة وهو حديث مشهور رواه الأئمة الستة فى كتبهم من حديث عائشة رضى الله عنها . وفى الباب عن ابن عمر - وقد مر ذكره - وعن أنس رواه احمد وابن جرير بسند حسن ، وعن أبى هريرة عند ابن جرير ، وعن الزبير عند مالك ، وفيه انقطاع ، ورواه ابن وهب عن مالك عن رفاعة عن الزبير بن عبدالرحمن عن أبيه فوصله ، وعن ابن عباس عند ابن جرير أيضا ، وله طرق كثيرة عن عائشة رضى الله عنها ، وتلقاه الأمة بالقبول .

تأئيد قول الجمهور بالمعقول : وهو مقتضى القياس لأن الحرمة الغليظة إنما تثبت عقوبة للزوج الأول بما أقدم على الطلاق الثلاث الذى هو مكروه شرعا

زجرا ومنعا له عن ذلك ، لأنه إذا تفكر فى حرمتها عليه إلا بزوج آخر الذى تنفر منه الطباع السليمة وتكرهه انزجر عن ذلك ، ومعلوم أن العقد بنفسه لاتنفر عنه الطباع ولا تكرهه ، إذ لا أثر لمجرد النكاح مالم يتصل به الجماع عرفا، فكان الدخول شرطا فيه، ليكون زجراله ومنعا عن ارتكابه. وعليه الإجماع . قال الموفق فى المغنى : وفى إجماع أهل العلم على هذا غنية عن الإطالة فيه . وجمهور أهل العلم على أنها لايحل للأول حتى يطأها الزوج الثانى وطأ يوجد فيه التقاء الختانين .

قول سعيد بن المسيب خلاف الاجماع : إلا أن سعيد بن المسيب من بينهم قال: إذا تزوجها تزويجا صحيحا لايريد به إحلالا فلا بأس بأن يتزوجها الأول . قال ابن المنذر : لانعلم أحدا من أهل العلم قال بقول سعيد بن المسيب هذا إلا الخوارج ، أخذوا بظاهر قوله سبحانه : « حتى تنكح زوجا غيره » . ومع تصريح النبي ﷺ ببيان المراد من كتاب الله تعالى وأنها لاتحل للأول حتى يذوق الثانى عسيلته ، لا يعرج على شئ سواه ولا يسوغ لأحد المصير إلى غيره ، مع ما عليه جملة أهل العلم، منهم: على بن أبى طالب ، وابن عمر ، وابن عباس، وجابر وعائشة رضى الله عنهم ؛ وممن بعدهم : مسروق ، والزهرى ، ومالك ، وأهل المدينة ، والثورى ، وأصحاب الرأى ، والأوزاعى . وأهل الشام ، والشافعى ، وأبو عبيد ، وغيرهم (٨ : ٤٧٢) .

المراد بالعسيلة الجماع دون الإنزال : قال ابن العربى : فإن قيل : أنتم لا تقولون به أى بالحديث لأنه شرط الإنزال (لأنه هو المتبادر من ذوق العسيلة ، وبه قال الحسن البصرى) وأنتم لا تشترطونه . قلنا : إنما شرط ذوق العسيلة ، وذلك يكون بالتقاء الختانين . هذا لباب كلام علمائنا .

قال القاضى : ما مربى فى الفقه مسئلة أعسر منها ، وذلك إن من أصول الفقه أن الحكم هل يتعلق بأوائل الأسماء أم بأواخرها ؟ فإن قلنا : إن الحكم يتعلق بأوائل الأسماء لزمنا مذهب سعيد بن المسيب ، وإن قلنا : إن الحكم يتعلق

بأواخر الأسماء لزمنا أن نشترط الإنزال مع مغيب الحشفة في الإحلال ، لأنه آخر ذوق العسيلة (قلنا : هو آخر العسيلة لا آخر ذوقها) ولأجل ذلك لا يجوز له أن يعزل عن الحرة إلا بإذنها (قلنا : نعم ! ولكن أحكام الوطأ تتعلق بمجرد الإيلاج أنزل أو لم ينزل ، كوجوب الغسل وكمال الصداق ووجوب العدة وثبوت النسب ونحوها) . قال : فصارت المسئلة فى هذا الحد من الإشكال ، وأصحابنا يهملون ذلك ويمحون القول عليه انتهى (١ : ٨٤) .

الجواب عن إشكال ذكره ابن العربي فى هذا الباب : قلت : لا إشكال فيه ، والحكم متعلق بآخر الإسم . لأن النكاح فى الآية محمول على معناه اللغوى ، والعقد قد فهم من قوله : « زوجا » والنكاح في اللغة الضم وآخر الضم الجماع ؛ وأما الإنزال فزيادة لذة لا يتوقف تحقق الضم عليه . وأما كراهة العزل عن الحرة إلا بإذنها فلكون قضاء شهوتها من حقوق النكاح الشرعى ، لا لكونه من لوازم الضم والنكاح لغة فافهم . ولو سلمنا حمل النكاح على العقد تكون الآية مطلقة ، وقيدتها السنة بذوق العسيلة ، وآخره الجماع دون الإنزال ، فإن الإنزال هو الشبع ، ولا يقال لمن شبع من شئ : إنه ذاقه . وفى مجمع الزوائد : عن عائشة إن النبي ﷺ قال : « العسيلة الجماع » رواه أحمد وأبو يعلى ، وفيه أبو عبد الملك المكى ولم أعرفه بغير هذا الحديث . وبقية رجاله رجال الصحيح . وفي رواية أبي يعلي عن عائشة « أن النبى ﷺ إنما عنى بالعسيلة الجماع » انتهى (٢ : ٣٤١) . قلت : أبو عبد الملك هذا روى عنه مروان بن معاوية الفزارى عند أحمد كما فى تعجيل المنفعة ، وعلى بن العلاء الخزاعى كما فى التهذيب ، وهما ثقتان من رجال البخارى ، وليس بمجهول من روى عنه اثنان . وإذا كان العسيلة الجماع كان ذوق العسيلة هو الإيلاج أنزل أو لم ينزل . والله تعالى أعلم .

قال الجصاص : قوله تعالى : « حتى تنكح زوجا غيره » منتظم لمعان ،

منها تحريمها على المطلق ثلاثا حتى تنكح زوجا غيره مفيد فى شرط ارتفاع التحريم العقد والوطأ جميعا ، لأن النكاح هو الوطأ فى الحقيقة وذكر الزوج يفيد العقد ، وهذا من الإيجاز والاقتصار على الكناية المفهمة المغنية عن التصريح . وقد وردت عن النبي ﷺ آثار مستفيضة في أنها لا تحل للأول حتى يطأها الثانى - فذكر الآثار ثم قال - وهذه أخبار قد تلقاها الناس بالقبول واتفق الفقهاء على استعمالها ، فهى عندنا فى حيز التواتر . ولا خلاف بين الفقهاء فى ذلك إلا شيئ يروى عن سعيد بن المسيب أنه قال : إنها تحل للأول بنفس عقد النكاح دون الوطأ . ولم نعلم أحدا تابعه عليه ، فهو شاذ .

إباحتها للزوج الأول غير مقصور على الطلاق فإن الموت وسائر الفرق بعد الدخول بمنزلة الطلاق : وقوله تعالى : « فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا » نص على ذكر الطلاق ، ولا خلاف أن الحكم فى إباحتها للزوج الأول غير مقصور على الطلاق، وأن سائر الفرق الحادثة بينهما من نحو موت أو ردة أو تحريم بمنزلة الطلاق وإن كان المذكور هو الطلاق .

دليل جواز النكاح بغير ولى : وفيه الدلالة أيضا على جواز النكاح بغير ولى ، لأنه أضاف التراجع إليهما من غير الولى انتهى (١ : ٣٩١) . قلت : عدل الجصاص عن الاستدلال على مسئلة الولاية بقوله : « حتى تنكح زوجا غيره » مع أنه تعالى أضاف العقد إليها ، نظرا إلى ما أورد عليه أنه لو كان سعيد بن المسيب يرى هذا مع قوله : إن النكاح العقد لجازله ، وأما نحن وأنتم الذين نرى أن النكاح ههنا الوطأ فلا يصح الاستدلال لكم معنا بهذه الآية . قاله ابن العربى (ص - ٨٤) . ويمكن أن يقال : إن المراد بالنكاح هنا العقد ، والسنة لم تبدل لفظ النكاح ولا نقلته عن العقد إلى الوطأ ؛ وإنما زادت شرطا آخر وهو الوطأ ، ويجوز الزياة على الكتاب بالسنة المشهورة اتفاقا . وما أورده ابن العربى على ذلك فغير وارد كما لا يخفى على اللبيب .

الوطؤ بملك اليمين لا يحلل فلا بد أن يكون الناكح الثاني زوجا : وفى ذلك دلالة على أن الناكح الثانى لابد أن يكون زوجا ، فلو كانت أمة وطلقت البتة ثم وطئها مولاها لا تحل ، وعلى أنه لو اشتراها الزوج من سيدها أو وهبها سيدها له بعد أن بت طلاقها لم يحل له وطؤها فى الصورتين بملك اليمين ، حتى تنكح زوجا غيره . هذا هو قول أكثر أهل العلم ، وقال بعض أصحاب الشافعى : تحل له ، لأن (١) الطلاق يختص الزوجية فأثر فى التحريم بها ، وقول الله تعالى : «فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره» صريح فى تحريمها (حتى تنكح غيره) ، فلا يعول على ما خالفه . ولأن الفرج لا يجوز أن يكون محرما مباحا ، فسقط هذا . انتهى من المغنى (٨ : ٤٧٢) .

لا يحللها الوطأ فى غير الفرج : ويشترط أن يطأها فى الفرج ، فلو وطئها دونه أوفى الدبر لم يحلها ، لأن النبى ﷺ علق الحل على ذوق العسيلة منهما ، ولا يحصل إلا بالوطأ فى الفرج ، وأدناه تغييب الحشفة فى الفرج لأن أحكام الوطأ تتعلق بـه .

لو وطئها فى الحيض والنفاس حلت للأول ، والجواب عن قول بعض الحنابلة : واشترط بعض أصحاب أحمد أن يكون الوطأ حلالا ، فإن وطئها فى حيض ، أو نفاس ، أو إحرام من أحدهما أو منهما ، أو أحدهما صائم فرضا لم تحل ، لأنه وطأ حرام لحق الله تعالى ، فلم يحصل به الإحلال كوطأ المرتدة . وظاهر النص حلها ، وهو قوله تعالى : «حتى تنكح زوجا غيره» وهذه قد نكحت زوجا غيره . وأيضا قوله عليه السلام : «حتى تذوقى عسيلته ويذوق عسيلتك» وهذا قد وجد . ولأنه وطأ فى نكاح صحيح فى محل الوطأ على سبيل التمام فأحلها كالوطأ الحلال ، وكما لو وطئها وقد ضاق وقت الصلاة ، أو وطئها مريضة يضرها الوطأ (فهو وطأ حرام لحق الله تعالى ومع

---

(١) دليل لقول الجمهور

ذلك يحلها) وهـذا أصح إن شاء الله تعالى . وهو مذهب أبي حنيفة والشافعي رحمهما الله تعالى .

لو تزوجت مملوكا أو مراهقا حلت للأول : فإن تزوجها مملوك ووطئها أحلها ، وبذلك قال عطاء ، ومالك ، والشافعي ، وأصحاب الرأى ، ولا نعلم لهم مخالفا ، ولأنه دخل في عموم النص ، ووطؤه كوطأ الحر . وإن تزوجها مراهق فوطئها أحلها فى قولهم إلا مالكا وأبا عبيد فإنهما قالا : لا يحلها ، ويروى ذلك عن الحسن ، لأنـه وطأ من غير بالغ أشبه وطأ الصغير . ولنا ظاهر النص ، وأنـه وطأ من زوج فى نكاح صحيح فأشبه البالغ . ويخالف الصغير فإنـه لا يمكن الوطأ منه ولا يذاق عسيلته (والمراهق يذاق عسيلته لكونه ممن يجامع ويشتهيه النساء ، بخلاف الصغير فإنه لا يشتهى) .

الذمية المطلقة الثلاث يحلها للأول زوجها الذمى إذا وطئها : وإن كانت ذمية فوطئها زوجها الذمى أحلها لمطلقها المسلم ، نص عليه أحمد وقال : هو زوج ، وبه تجب الملاعنة والقسم . وبـه قال الحسن البصرى ، والزهرى ، والثورى ، والشافعي ، وأبو عبيد ، وأصحاب الرأى ، وابن المنذر . وقال ربيعة ومالك : لا يحلها . ولنا ظاهر الآية ، ولأنه وطأ من زوج فى نكاح صحيح تام أشبه وطأ المسلم . انتهى ملخصا من المغنى (٨ : ٤٧٥) .

النكاح بشرط التحليل فاسد عند الجمهور مكروه عندنا : والنكاح بشرط التحليل فاسد عند مالك ، وأحمد ، والثورى ، والظاهرية ، وكثيرين (فلا يحصل به الحل عندهم) . واستدلوا على ذلك بما أخرجه ابن ماجه ، والحاكم وصححه ، والبيهقى عن عقبة بن عامر قال : قال رسول الله ﷺ : « ألا أخبركم بالتيس المستعار ؟ قالـوا : بلى يا رسول ، قال : هـو المحلل ، لعن الله المحلل والمحلل له » . وأخرج عبد الرزاق عن معمر رضى الله عنـه قال : « لا أوتى بمحلل ولا محلل له إلا رجمتها » والبيهقى عن سليمان بن يسار أن عثمان رضى الله عنه

رفع إليه رجل تزوج امرأة ليحللها لزوجها ففرق بينهما ، وقال : «لا ترجع إليه إلا بنكاح رغبة غير دلسة» . وعندنا هو مكروه ، والحديث لا يدل على عدم صحة النكاح ، لما أن المنع من العقد لا يدل على فساده ، وفى تسمية ذلك محللا ما يقتضى الصحة ، لأنها سبب الحل . وحمل بعضهم الحديث على من اتخذه تكسبا (يدل عليه تسميته بالتيس المستعار) أو على ما إذا شرط التحليل فى صلب العقد ؛ لا على من أضمر ذلك في نفسه فإنه ليس بتلك المنزلة . انتهى ملخصا من روح المعانى (٢ : ١٢٢) .

تفصيل أقوال الحنفية فى نكاح التحليل: وفى البدائع : فإن تزوجت بزوج آخر ومن نيتها التحليل فإن لم يشرطا ذلك بالقول وإنما نويا ودخل بها على هذه النية حلت للأول فى قولهم جميعا ، لأن مجرد النية فى المعاملات غير معتبر ، فوقع النكاح صحيحا لاستجماع شرائط الصحة ، فتحل للأول كما لو نويا التوقيت (ولم يلفظابه) . وإن شرط الإحلال بالقول وإنه يتزوجها لذلك ، وكان الشرط منها (١) فهو نكاح صحيح عند أبى حنيفة وزفر ، وتحل للأول ، ويكره للثانى والأول . وقال أبو يوسف : النكاح الثانى فاسد ، وإن وطئها لم تحل للأول . وقال محمد : النكاح الثانى صحيح ، ولا تحل للأول . وجه قول أبى يوسف أن النكاح بشرط الإحلال فى معنى النكاح الموقت ، وشرط التوقيت فى النكاح يفسده ، والنكاح الفاسد لا يقع به التحليل . ولمحمد أن النكاح عقد مؤبد فكان شرط الإحلال استعجال ما أخره الله تعالى لغرض الحل ، فيبطل الشرط ويبقى النكاح صحيحا ، لكن لا يحصل به الغرض ، كمن قتل مورثه إنه يحرم الميراث لما قلنا ، كذا هذا . ولأبى حنيفة أن عمومات النكاح تقتضى الجواز من غير فصل بين ما إذا شرط فيه الإحلال أولا ، فكان النكاح بهذا الشرط نكاحا صحيحا ، فيدخل تحت قوله تعالى : «حتى تنكح زوجا غيره» فتنتهى الحرمة عند وجوده ،

---

(١) احتراز عما إذا كان الشرط من غيرها بغير آمرها به فلا عبرة به .

إلا أنه كره النكاح بهذا الشرط لغيره وهو أنه شرط ينافى المقصود من النكاح ، وهو السكن والتوالد والتعفف ، لأن ذلك يقف على البقاء والدوام على النكاح ، وهذا والله أعلم معنى إلحاق اللعن بالمحلل (وأما إلحاق اللعن بالمحلل له فلكونه سببا لمباشرة المحلل ، وسببا للنكاح بقصد الفراق والطلاق دون الإبقاء ، ولكونه راضيا بشرط التحليل فى النكاح غالباً) .

وأما قول أبي يوسف : إن التوقيت فى النكاح يفسد النكاح ، فنقول : المفسد له هو التوقيت نصا ، ولم يوجد التوقيت نصا فلا يفسد ، ألا ترى أن كل نكاح موقت (فى نفس الأمر) فإنه يتوقت بالموت والطلاق وغير ذلك ؟ وقول محمد : إنه استعجال ما أجله الله تعالى ، ممنوع ، فإن استعجال ما أجله الله تعالى لا يتصور ، لأن الله تعالى إذا ضرب لأمر أجلا لا يتقدم ولا يتأخر انتهى (٣ : ١٨٨) . قلت : المستحيل هو تعجيل ما أجله الله ، وأما استعجاله فليس بمستحيل بل متصور قطعا ، فكثيرا ما يستعجل الإنسان ما أجله الله . قال تعالى : « وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه : متى نصر الله ؟ ألا إن نصر الله قريب » . وكذا قاتل المورث يستعجل موته وإن لم يعجله ، ولذا كان المقتول ميتا بأجله عندنا . والشرع إنما حرمه ميراثه لأجل استعجاله لا لتعجيله ، فتدبر . والجواب عن قول محمد أن هذا القياس معارض بالنص ، فحيث حكم بصحة النكاح مع الدخول لزم الحل للأول البتة فافهم . .

الزوج الثاني منه للحرمة مطلقا سواء كانت قد حرمت على زوج واحد أو أكثر فإذا دخل بها حلت للأولين : ولو طلق امرأته ثلاثا فتزوجت بزوج آخر ، فطلقها الثانى قبل أن يدخل بها ثلاثا ، ثم تزوجت زوجا ثالثا ودخل بها حلت للأولين ، لقوله تعالى : « فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره » جعل الزوج الثانى منهيا للحرمة من غير فصل بين ما إذا حرمت على زوج واحد أو أكثر .

الزوج الثاني يهدم الثلاث وما دونها عندنا : ثم وطأ الزوج الثانى هل يهدم ما كان فى ملك الزوج الأول من الطلاق ؟ لا خلاف فى أنه يهدم الثلاث . وهل يهدم ما دون الثلاث ؟ قال أبو حنيفة وأبو يوسف : يهدم ، وقال محمد: لايهدم، وبه أخذ الشافعى ، كذا فى البدائع (٣ : ١٨٩) . والمسئلة مختلفة بين الصحابة فروى محمد عن أبى حنيفة عن حماد بن سليمان عن سعيد بن جبير قال : « كنت جالسا عند عبدالله بن عتبة ابن مسعود إذ جاءه أعرابى فسأله عن رجل طلق امرأته تطليقتين ، ثم انقضت عدتها فتزوجت زوجا غيره فدخل بها ، ثم مات عنها أو طلقها ، ثم انقضت عدتها وأراد الأول أن يتزوجها على كم هى عنده ؟ فالتفت إلى ابن عباس وقال : ما تقول فى هذا ؟ قال : يهدم الزوج الثانى الواحدة ، والثنتين ، والثلاث . واسأل ابن عمر . قال : فلقيت ابن عمر فقال مثل ما قال ابن عباس » . كذا فى فتح القدير .

وفى الآثار لمحمد : « قال (سعيد بن جبير) : فقال لى (عبدالله بن عتبة) : أجبه ، ثم قال لى : ما يقول ابن عباس فيها ؟ قال : فقلت له : يهدم الواحدة والثنتين والثلث . قال : سمعت من ابن عمر فيها شيئا ؟ قال : فقلت : لا . قال: إذا لقيته فاسأله . قال: فلقيت ابن عمر فسألته عنها ، فقال فيها مثل قول ابن عباس. قال محمد : وبهذا كان يأخذ أبوحنيفة ، وأما في قولنا فهو على ما بقى من طلاقها إذا بقى عنه شئ ، وهو قول عمر، وعلى بن أبى طالب ، ومعاذ بن جبل ، وأبى بن كعب ، وعمران بن حصين ، وأبى هريرة انتهى (ص : ٧) . قلت: أسند البيهقى فى سننه الروايات عن كل هؤلاء ، وليس فى شئ منها أن الزوج الثانى دخل بها ، وإنما فى جميعها أنهم سئلوا عن رجل طلق امرأته تطليقة أو اثنتين، فنكحت زوجا ثم مات عنها أوطلقها ، فرجعت إلى الأول على كم هى عنده ؟ قالوا : هى عنده على ما بقى (٧ : ٣٦٥) . فحمله أبوحنيفة ومن وافقه على ما إذا طلقها الثانى أومات عنها قبل الدخول بها .

مسئلة أخذ فيها مشايخ الفقهاء بقول شبان الصحابة وشبان الفقهاء بقول

مشايخ الصحابة : قال المحقق فى الفتح : وهذه مسئلة قد أخذ فيها المشايخ من الفقهاء بقول شبان الصحابة وشبان الفقهاء بقول مشايخ الصحابة، والترجيح بالوجه ا هـ . ثم أطال المحقق فى ذكر وجه الترجيح وما أورده عليه ، وقال : ولقد صدق صاحب الأسرار : مسئلة يخالف فيها كبار الصحابة يعوز فقهها ويصعب الخروج منها انتهى . قلت : والوجه الذى أشرت إليه لا يرد عليه شيء إن شاء الله تعالى وبه قال عطاء ، وشريح ، وإبراهيم ، وميمون بن مهران ، كذا فى الاستذكار (الجواهر النقى) . وحجتهم أن الزوج الثانى إذا هدم الثلاث فلأن يهدم ما دونها بطريق الأولى والأحرى . والله أعلم

واختلف الرواية عن على كرم الله وجهه ، فروى عنه مثل قول مالك والشافعى ، وروى عنه مثل قول أبى حنيفة وأبى يوسف رواه البيهقى من طريق إسرائيل عن عبد الأعلى عن محمد بن الحنفية عن على رضى الله عنه فى الرجل يطلق امرأته تطليقة أو تطليقتين ، ثم تزوج فيطلقها زوجها ، قال : « إن رجعت إليه بعد ما تزوجت (ودخل بها) انتفت الطلاق ، وإن تزوجها فى عدتها (١) كانت عنده على ما بقى » . قال البيهقى : وروايات عبد الأعلى عن ابن الحنفية ضعيفة عند أهل الحديث انتهى (٧ . ٣٦٥) . قلت : هو مختلف فيه ، قد حدث عنه الثقات صحح الطبرى حديثه فى الكسوف، وحسن له الترمذى ، وصحح له الحاكم وهو من تساهله ، كما فى التهذيب (٦ : ٩٥) . وبالجملة فهو حسن الحديث . وفيه تائيد لوجه الترجيح الذى قد أشرت إليه ، فتذكر .

---

(١) أو بعد ما تزوجت بآخر ولم يدخل بها فطلقها . قال أبو يوسف : أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم أنه قال : إذا طلق الرجل امرأته واحدة أو اثنتين ، ثم تزوجها رجل آخر ودخل بها وفارقها ، ثم تزوجها الأول فهى عنده على طلاق مستقبل ثلاث ، ويهدم الزوج الواحده والثنتين . فإن لم يكن دخل بها الزوج الآخر فهى عند الزوج الأول على ما بقى من الطلاق ا هـ (كتاب الآثار ص ١٣٨) .

حكم الديانة للإناث إذا سمعن من أزواجهن الطلاق الثلاث : فائدة : قال الموفق فى المغنى : وإن اختلفا فى عدد الطلاق فالقول قوله لما ذكرناه (أن البينة على المدعى واليمين على من أنكر) . فإذا طلق ثلاثا وسمعت وأنكر ، وثبت ذلك عندها بقول عدلين لم يحل لها تمكينه من نفسها ، وعليها أن تفر منه ما استطاعت ، وتمتنع منه إذا أرادها ، وتفتدى منه إن قدرت . قال أحمد : لا يسعها أن تقيم معه . وقال أيضاً: تفتدى منه بما تقدر عليه . فإن أجبرت على ذلك فلا تتزين له ولا تقربه وتهرب إن قدرت . وإن شهد عنده عدلان غير متهمين فلا تقيم معه . وهذا قول أكثر أهل العلم . قال جابر بن زيد ، وحماد بن أبى سليمان ، وابن سيرين : تفر منه ما استطاعت ، وتفتدى منه بكل ما يمكن . وقال الثورى ، وأبو حنيفة ، (١) وأبو يوسف ، وأبو عبيد : تفر منه : وقال مالك : لا تتزين له ولا تبدى له شيئا من شعرها ولا عريتها ، ولا يصيبها إلا وهى مكرهة . وروى عن الحسن، والزهرى، والنخعى: يستحلف ثم يكون الإثم عليه . والصحيح ما قاله الأولون ، لأن هذه تعلم أنها أجنبية منه محرمة عليه فوجب عليها الامتناع والفرار منه، كسائر الأجنبيات . وكذا لو تزوجها تزويجا باطلا وسلمت إليه فالحكم فى هذا كله كالحكم فى المطلقة ثلاثا .

---

(١) قال محمد فى الآثار : أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم فى امرأة سمعت أن زوجها طلقها ثلاثا ، قال : تخاصمه ، فإن هو حلف ما فعل افتدت بمالها ، فإن أبى أن يقبل بمالها هربت ، فإن قدر عليها لم تأته إلا مغصوبة مقهورة ، وتستغفر ولا تشوف ولا تطيب . قال محمد : وبه نأخذ ، وهو قول أبى حنيفة اهـ (ص ٧٤) . هذا هو قول النخعى، لا ما ذكره الموفق عنه، وهو صريح فى أنها أجنبية من زوجها يجب عليها الفرار منه ما أمكن . والترتيب الذى ذكره إنما هو بمجرد استحسان كما سيأتى عن المحيط،وإلا فعليها الهروب منه، وليس فيه حرمة تزيجها بزوج آخر بل الأثر ساكت عنه ، فلو أمنت أن يردها القاضى إليه يجوز لها التزوج بآخر كما سيأتى التصريح به عن مشايخ الفقهاء فانتظر .

ولو طلقها ثلاثا ثم جحد طلاقها لم ترثه، نص عليه أحمد . وبه قال قتادة، وأبو حنيفة، والشافعي، وابن المنذر . وقال الحسن : ترثه، لأنها في حكم الزوجات ظاهرا . ولنا أنها تعلم أنها أجنبية فلم ترثه كسائر الأجنبيات . وقال أحمد في رواية أبي طالب : تهرب منه ، ولا تتزوج (١) حتى يظهر طلاقها ويعلم ، ذلك يجيء فيدعيها فترد عليه وتعاقب . وإن مات ولم يقر بطلاقها لا ترثه ، لا تأخذ ما ليس لها . تفر منه ، ولا تخرج من البلد ولكن تختفي في بلدها . قيل له : فإن بعض الناس قال: تقتله هي بمنزلة من يدفع عن نفسه، فلم يعجبه ذلك . فمنعها من التزويج قبل ثبوت طلاقها لأنها في ظاهر الحكم زوجة هذا المطلق ، فإذا تزوجت غيره وجب عليها في ظاهر الشرع (٢) العقوبة والرد إلى الأول ، ويجتمع عليها زوجان، هذا بظاهر الأمر وذلك بباطنه (٣) . ولم يأذن لها في الخروج من البلد، لأن ذلك يقوى التهمة في نشوزها ، ولا في قتله قصدا لأن الدافع عن نفسه لا يتمحل قصداً ، فأما إن قصدت الدفع عن نفسها فآل إلى نفسه فلا إثم عليها ، ولا ضمان في الباطن أما في الظاهر فإنها تؤخذ بحكم القتل ما لم يثبت صدقها انتهى (٨ : ٤٤١) .

وفي ذلك كله دلالة على أن القول بأن يستحلف الزوج ثم يكون الإثم عليه لم يذهب إليه أحد من الأئمة الأربعة ، وهو غير صحيح، وإن أكثر أهل العلم على خلافه أنها يجب عليها أن تفر منه ما استطاعت . أو تفتدي منه إن قدرت . وفيه

---

(١) لا يخفى على العاقل أن قوله : « لا تتزوج » لا يدل على حرمة التزويج لو تزوجت ، وإنما هو مجرد مشورة صيانة بها من العقاب الدنيوي ، كما يدل على ذلك قوله : « فترد وتعاقب » .

(٢) تقييده بظاهر الشرع دليل على أن لا عقوبة عليها في الباطن ، وهذا هو معنى جواز التزويج بآخر ديانة .

(٣) صريح في أنها لو تزوجت كان الآخر زوجا لها في الباطن ، وهذا هو معنى صحة النكاح ديانة .

دلالة أيضا على أن المرأة إذا سمعت من زوجها أنه طلقها ثلاثا، أوثبت ذلك عندها بقول عدلين وأنكر فهى أجنبية من زوجها ديانة محرمة عليه ، لا ترثه وإن جحد طلاقها . وإنما منعها أحمد من التزويج مخافة أن يجئ الأول فيدعيها فترد عليه وتعاقب، وكيلا يجتمع عليها زجان؛ هذا بظاهر الأمر وذاك بباطنه . وفيه دلالة على أنها لو تزجت بآخر جاز لها ديانة ويكون الآخر زوجا لها بالباطن ، ولو أمنت من مجئ الأول وادعائه إياها ومن الرد عليه ؛ لكونها فى منعة من قومها أو فى بلدة لا قاضى بها لم تمنع من التزويج . وهذا هو قول أصحابنا الحنفية ـ شكر الله سعيهم ـ .

قال المحقق فى الفتح : سئل نجم الدين النسفى عن رجل حلف بالطلاق الثلث وظن أنه لم يحنث ، فأفتيت المرأة بوقوع الثلاث ، وخافت إن أعلمته بذلك أن ينكر ، هل لها أن تستحل بعد ما يفارقها بسفر وتأمر إذا حضر بتجديد العقد ؟ قال : نعم ديانة . انتهى (٤ : ٣٨) . لم يذكر فيه خلافا ، وابن الهمام أعرف الناس بمذهب أبى حنيفة واختلاف أصحابه . دل قوله : وخافت إلخ على أنها لو لم تخف منه بأن كانت فى منعة من قومها أو فى بلدة لا قاضى بها جاز لها أن تستحل علانية ، لأن كل ما جاز سرا فهو جائز علنا إذا لم يكن فى الإعلان به فتنة . وقد تقدم أن نكاح التحليل مؤبد ليس بموقت أصلا ، فمن ادعى أنها لا يجوز لها أن تتزوج علانية مطلقا فقد خلع ربقة العلم والفقه من عنقه .

وهذه حادثة الفتوى أفتيت فيها بأن المرأة إذا سمعت من زوجها أنه طلقها ثلاثا، لم يحل لها تمكينه من نفسها ، وعليها أن تفر منه وتخرج من بيته إلى بيتها ، أو تفتدى منه إن قدرت، ولها أن تعتد وتتزوج بآخر بعد العدة، فإن طلقها فلها أن ترجع إلى الأول. وخالفنى فى ذلك بعض من لامساس له بالفقه ولا إلمام له بالعلم، وادعى أن الإفتاء بذلك خلاف المذهب الصحيح ولا دليل يدل على ذلك من الكتاب والسنة وأقوال العلماء، لأن الزوج منكر للطلاق فهى امرأته فى القضاء، فلا يجوز لها أن تعتد وتتزوج بغيره ديانة ما لم يقر بالطلاق أو تفتدى منه . فأجبت

بأن ما أفتيت به هو مقتضى قول الله عزوجل : « فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره » فإن ذلك يدل على أن الطلاق الثلاث محرم للمطلقة على الأول ومبيح لها أن تنكح زوجا غيره مطلقا ، سواء أقربه الزوج أو أنكر ، وهو قول أكثر أهل العلم ما خلا الحسن البصرى ومن وافقه .

وهذا هو مقتضى إطلاق المتون . قال فى البحر : وأطلق فشمل ما إذا كان الزوج الأول معترفا بالطلاق الثلاث ، أو منكرا بعد أن كان الواقع الطلاق الثلاث ، ولهذا قالوا : لو طلقها ثلاثاً وأنكر لها أن تتزوج بآخر وتحلل نفسها سرا منه إذا غاب فى سفر ، فإذا رجع التمست منه تجديد النكاح ، لشك خالج قلبها لا لإنكار الزوج النكاح . وقد ذكر فى القنية خلافا فرقم للأصل بأنها إن قدرت على الهروب منه لم يسعها أن تعتدو تتزوج بآخر ، لأنها فى حكم زوجية الأول قبل القضاء بالفرقة . ثم رمز شمس الأئمة الأوزجندى : وقال: قالوا : هذا فى القضاء ، ولها ذلك ديانة (هذا هو الذى جمعت به بين القولين ، وصرح به العلامة ابن عابدين فى رد المحتار . فعجبا للعقول المعكوسة والقلوب المنكوسة حيث ردتها قائلة بأن ذلك من أبحاث الشامى ولا عبرة بأبحاث ابن الهمام ، فما ظنك بمن هو دونه ؟ ولا يشك عاقل فى أن ذلك ليس من أبحاث بل هو منقول عن المشائخ كما ترى) . قال : وكذلك إن سمعته طقها ثلاثا ، ثم جحد وحلف أنه لم يفعل ، وردها القاضى عليه لم يسعها المقام معه ، ولم يسعها أن تتزوج بغيره أيضا (ما دامت تحت سلطان الأول لرد القاضى إياها عليه ، ولو هربت منه فلها ذلك) .

قال - يعنى البديع - : والحاصل أنه على جواب شمس الإسلام الأوزجندى ، ونجم الدين النسفى ، والسيد أبى شجاع ، وأبى حامد ، والسرخسى : يحل لها أن تتزوج بزوج آخر فيما بينها وبين الله تعالى ، وعلى جواب الباقين لا يحل . انتهى . (قلت : جواب الباقين مقيد بما إذا ردها القاضى على الأول أو خافت أنه يردها

عليه فقالوا : لا يحل لها أن تتزوج بغــيره ، كيلا يجتمع عليها زوجان ، هذا بظاهر الحكم وذاك بباطنه . ولو هربت منه وأمنت من الرد على الأول فلها ذلك اتفاقا ، لكونها تعلم أنها أجنبية منه محرمة عليه كما مر) .

وفى الفتاوى السراجية : إذا أخبرها ثقة أن الزوج طلقها وهو غائب وسعها أن تعتد وتتزوج ، ولم يقيده بالديانـــة (وإذا كان ذلك فى إخبار ثقة ، فكيف لو شهد عندها عدلان، أو سمعت الطلاق بأذنيها ؟) . قال المصنف (أى صاحب الكنز العلامة النسفى) : وقـد نقل فى القنـية قبل ذلك عن شرح السرخسى ما صورته: طلق امرأته ثلاثا وغاب عنها ، فلها أن تتزوج بزوج آخر بعد العدة ديانـة . ونقل آخر أنـــه لا يجوز فى المذهب الصحيح اه . قلت : إنما رقم لشمس الأئمة الأوزجندى وهو الموفق لما تقدم عنه (قلت : وهو قول السرخسى أيضا كما مر) . والقائل بــأنه المذهب الصحيح العلاء الترجمانى (قلت : هذا هو الـذى عول عليه من خاصمنى فى حادثـــة الفتوى وخالفنى فيها ، فزعم أن العدول عن المذهب الصحيح باطل والعادل عنه جاهل ، وقد تقدم أن هذا القول حمله العلامة الشامى على القضاء دون الديانـة . قال : وإلا فهو مشكل مخالف لما صرح به الفقهاء كافة . قلت : فإن حمل على القضاء فذاك، وإلا فلا يكون ما قاله الـترجمانى مذهبا صحيحا ما لم يتبين حالـه ويعرف طبقته فى الفقهاء ، لا سيما والناقل عنه هو القنية وحده ولا عبرة بنقله ما لم يتأيد بنقل غيره من الثقات ، كما لا يخفى على من مارس الفقه) .

ثم رقم بعد لعمر النسفى وقال : حلف بثلا ثة فظن أنه لم يحنث ، وعلمت الحنث وظنت أنها لو أخبرته ينكر اليمين فإذا غاب عنها بسبب من الأسباب فلها التحلل ديانة لا قضاء (هذا هو الذى نقله المحقق عن نجم الدين النسفى) . قال عمر النسفى : سألت عنها السيد أبا شجاع فكتب أنه يجوز ثم سألته بعده مدة فقال : إنه لا يجوز ، والظاهر إنما أجاب فى امرأة لا يوثق بها اه . كذا فى شرح المنظومة

(قلت : ويحتمل أنه أفتى بالديانة مرة وبالقضاء أخرى) .

وفى البزازية : شهد أن زوجها طلقها ثلاثا إن كان زوجها غائبا ساغ لها أن تتزوج بآخر ، وإن كان حاضرا لا ، لأن الزوج إن أنكر احتيج إلى القضاء بالفرقة . ولا يجوز القضاء إلا بحضرة الزوج انتهى (قلت : وهذا إذا شهد بالطلاق الثلاث واحد، وأما إذا شهد به ثقتان فهو كما إذا سمعته بأذنيها يجب عليها أن تفر منه ، ويجوز لها أن تتزوج بآخر سرا إن خافت أن القاضي يردها على الأول ، أو علنا إن أمنت ذلك كله ، لأنها تعلم أنها أجنبية منه محرمة عليه كمامر) وفيها : سمعت بطلاق زوجها إياها ثلاثا ولا تقدر على منعه إلا بقتله ، أن علمت أنه يقربها تقتله بالدواء ولا تقتل نفسها (صريح فى كونه أجنبيا عنها فيما بينها وبين الله تعالى) . وذكر الأوزجندى أنها ترفع الأمر إلى القاضى فإن لم يكن لها بينة تحلفه ؛ فإن حلف فالإثم عليه (قد تقدم أن هذا هو قول الحسن لم يذهب إليه أحد من الأئمة الأربعة، وأكثر أهل العلم على خلافه) . وإن قتلته فلا شئ عليها ، والبائن كالثلاث ا ه (صريح في أنها لا تحل للأول بعد الحلف أيضا ، وإلا لم يجز لها أن تقتله ، فافهم) .

وفى التتارخانية : وسئل الشيخ أبوالقاسم عن امرأة سمعت من زوجها أنه طلقها ثلاثا ولاتقدر أن تمنعه نفسها ، هل يسعها أن تقتله فى الوقت الذى يريد أن يقربها ولا تقدر على منعه إلا بالقتل؟ فقال: لها أن تقتله. وهكذا كان فتوى الشيخ الإمام شيخ الإسلام عطاء بن حمزة أبى شجاع. وكان القاضى الإمام الإسبيجابى يقول : ليس لها أن تقتله . وفى الملتقط : وعليه الفتوى (محمول على ما إذا قتلته بالآلة ، ولها أن تقتله بالدواء كمامر ؛ أو محمول على أنها لاتقتله قصدا ، لأن الدافع لا يقصد القتل، ولها أن تدفعه عن نفسها، ولو آل إلى قتله فلا شئ عليها كمامر فى قبول أحمد) . وفى فتاوى الشيخ الإمام محمد بن الوليد السمرقندى فى مناقب أبى حنيفة عن عبدالله بن المبارك عن أبى حنيفة أن لهاأن تقتله . وفى المحيط

فى مسئلة النظم : وينبغى لها أن تفتدى بمالها وتهرب منه ، فإن لم تقدر قتلته متى علمت أنه يقربها ، ولكن ينبغى أن تقتله بالدواء وليس لها أن تقتل نفسها . قلت : قال فى المنتقى : وإن قتلته بالآلة يجب عليها القصاص انتهى (٤ : ٥٨) .

قلت : وهذه الأقوال كلها صريحة فى أن امرأة إذا سمعت من زوجها الطلاق الثلاث وأنكر فهى أجنبية عنه محرمة عليه ، لا يسعها أن تقيم معه ولو حلف عند القاضى. وإذا كانت أجنبية محرمة عليه فلها أن تعتد و تتزوج بآخر سرا وتحلل نفسها لو خافت أن يدعيها فترد عليه وتعاقب ، أو علناً لو لم تخف ذلك وأمنت . ولا يجوز لها أن تقيم عنده أو تجدد عقد النكاح بينها وبينه حتى تنكح زوجا غيره .

قال فى البحر عن البزازيه: سمع الرجل من امرأته أنها مطلقة الثلاث ، والزوج يقول : لا بل مطلقة السنتين لايسع لمن سمع منها أن يحضر نكاحها (أى تجديد عقدها بالمطلق) ويمنعها ما استطاع اه . وحمله الخصم على أنه لا يسع لمن سمع منها أن يحضر نكاحها بآخر غير المطلق حكما وقضاء، وهذا التأويل باطل قطعا، أما أولا فلأن صاحب البحر ذكره فى تائيد قبول قول المرأة دون قول الزوج . ولايخفى أن قبول قولها يستلزم حرمتها على الزوج الذى أخبرت عنه أنه طلقها ثلاثا فالمعنى أنه لا يسع لمن سمع منها أن يحضر نكاحها بهذا المطلق . وأما ثانيا فلأن التأويل الذى ذكره الخصم يرده ما ذكره فى البحر عن البزازية أيضا بعده قال : وفيها قالت : طلقنى ثلاثا ، ثم أرادت تزويج نفسها منه ، ليس لها ذلك أصرت عليه أم كذبت نفسها اه (٤ : ٥٩) . وفى العالمكيرية عن المحيط : وإذا شهد عند المرأة شاهدان عدلان أن زوجها طلقها ثلثا وهو يجحد ذلك لم يسعها أن تقوم معه وأن تدعه يقربها . فإن حلف الزوج على ذلك والشهود قد ماتوا (أوغابوا) فردها القاضى عليه لايسعها المقام معه ، وينبغى لها أن تفتدى بمالها أو تهرب منه، فإن لم تقدر على ذلك قتلته متى علمت أنه يقربها . وينبغى أن تقتله بالدواء ، وليس لها أن تقتل نفسها. وإذا هربت منه لم يسعها أن تعتد وتتزوج بزوج آخر. قال الشيخ

شمس الأئمة الحلوانى فى شرح كتاب الاستحسان : هـذا جواب الحكم وأما فيما بينها وبين الله تعالى إذا هربت فلها أن تعتد وتتزوج بزوج آخر اهـ (١٣٠٢).

قلت : وهذا ما وعدته فى أول الباب أن ما ذكره محمد فى الآثار ساكت عن حكم الهروب ديانتاً وقد صرح به المشائخ، فهذا شمس الأئمة الحلوانى قد صرح بأن لها أن تعتد وتتزوج بآخر إذا هربت ديانة ، والمنع إنما هو حكم القضاء . وهذا هو مقتضى كونها أجنبية عنه ديانتاً كسائر الأجنبيات فافهم . وليكن هذا آخر الكلام مع الخصم الألد الخصام ، والعلم لله الملك العلام ، والصلوة والسلام على سيد الأنام ، سيدنا النبى محمد على الدوام ، وعلى آله وأصحابه البررة الكرام إلى يوم القيام

الطلاق والعدة بالنساء دون الرجال : فائدة : اتفق السلف ومن بعدهم من فقهاء الأمصار على أن الزوجين المملوكين خارجان من قولـه تعالى : « الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أوتسريح بإحسان » واتفقوا على أن الرق يوجب نقصان الطلاق ، فقال على ، وعبدالله : « الطلاق بالنساء » يعني أن المرأة إن كانت حرة فطلاقها ثلاث حرا كان زوجها أوعبدا ، وإنها إن كانت أمة فطلاقها اثنتان حرا كان زوجها أوعبدا. وهو قول أبي حنيفة، وأبى يوسف، وزفر، ومحمد، والثورى، والحسن بن صالح . وقال عثمان ، وزيد بن ثابت ، وابن عباس : « الطلاق بالرجال ، والعدة بالنساء » وهو قول مالك والشافعى . انتهى من الجصاص (١ : ٣٨٥).

والذى يدل على أن الطلاق بالنساء حديث ابن عمر وعائشة عن النبي ﷺ « طلاق الأمة تطليقتان، وعدتها حيضتان » . وقد تقدم ذكر سنده، وقد استعملت الأمة هذين الحديثين فى نقصان العدة ، وإن كان وروده من طريق الآحاد فصار فى حيز التواتر لأن ما تلقاه الناس بالقبول من أخبار الآحاد فهو عندنا فى معنى المتواتر - لما بيناه فى مواضع - ولم يفرق الشارع فى قوله : « وعدتها حيضتان »

بين من كان زوجها حرا أو عبدا (وهذا متفق عليه ، فإن الأمة تحت الحر تعتد حيضتين اتفاقا ، فكذلك قوله « طلاق الأمة تطليقتان » يعم من كان زوجها حرا أو عبدا) . فثبت بذلك اعتبار الطلاق بها دون الزوج . وأيضا فقد مر أن قوله تعالى : « الطلاق مرتان » يدل على تفريق الطلاق ، والتفريق هو المسنون ، وزوج الأمة لايملك تفريق الثلاث عليها على الوجه المسنون وإن كان حرا . ألا ترى أنه إذا أراد تفريق الثلاث عليها فى أطهار متفرقة لم يمكنه إيقاع الثالثة بحال ؟ فلو كان مالكا للجميع لملك التفريق على الوجه المسنون ، كما لو كانت حرة . وفي ذلك دليل على أنه غير مالك للثلاث إذا كانت الزوجة أمة . والله أعلم . قاله الجصاص أيضا (١ : ٣٨٦) .

وقال محمد فى المؤطا (ص-٢٥١) : الطلاق بالنساء والعدة بهن ، لأن الله عزوجل قال : « فطلقوهن لعدتهن » فإنما الطلاق للعدة ؛ فإذا كانت الحرة زوجها عبدا فعدتها ثلثة قروء ، وطلاقها ثلث تطليقات للعدة ، كما قال الله تعالى . وإذا كان الحر تحته الأمة فعدتها حيضتان (اتفاقا) وطلاقها للعدة تطليقتان ، كما قال الله عزوجل اهـ . وهذا استنباط لطيف ، وتوجيه شريف ، وصحح ابن حزم عن على أنه قال : « السنة بالنساء - يعنى الطلاق والعدة - » وفى الاستذكار قال الكوفيون أبو حنيفة وأصحابه والثورى والحسن بن حى : الطلاق والعدة بالنساء . وهو قول على ، وابن عباس فى رواية . وبه قال إبراهيم ، والحسن ، وابن سيرين ، ومجاهد . انتهى من الجوهر النقى .

وأما حديث « الطلاق بالرجال ، والعدة بالنساء » فقال الحافظ فى الدراية : لم أجده مرفوعا ، وأخرجه ابن أبى شيبة عن ابن عباس بإسناد صحيح (قلت : قد اختلفت الرواية عنه كما مر عن الاستذكار) . وأخرجه الطبرانى عن ابن مسعود موقوفا (قلت : لا حجة لهم فيه فإن لفظه « الطلاق للرجال والعدة بالنساء » كما فى مجمع الزوائد ٤ : ٣٣٨ وهو كقوله: « الطلاق لمن أخذ بالساق »).وأخرجه

عبد الرزاق موقوفا أيضا على عثمان بن عفان، وزيد بن ثابت، وابن عباس اه . قلنا : أقوال الصحابة مختلفة فأخذنا بأقربها إلى كتاب الله وأشبها بالسنة . والله أعلم . والبسط فى الإعلاء فليراجع .

قوله تعالى : « وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أوسرحوهن بمعروف » الآية

قوله تعالى : « بلغن » معناه قارب البلوغ ، لأن من بلغ أجله بانت منه امرأته وانقطعت رجعته، فلهذه الضرورة جعل لفظ بلغ بمعنى قارب ، كما يقال: إذا بلغت مكة فاغتسل . قوله: «فأمسكوهن بمعروف » هو الرجعة مع المعرفة محافظة على حدود الله تعالى فى القيام بحقوق النكاح .

الجواب عن استدلال الشافعى على أن السراح من صريح الطلاق : وقوله : « أو سرحوهن بمعروف » قال الشافعى : هو ترك الرجعة مع المعرفة ، يعنى طلقوهن . قال : وهذا من ألفاظ التصريح فى الطلاق ، وهى ثلثة : طلاق وسراح ، وفراق . وفائدتها عنده أنها لا تفتقر إلى النية بل يقع الطلاق بذكرها مجردة عن النية . ولا حجة له فيه ، لأن الله تعالى لم يذكر هذه الألفاظ ليبين بها عدد الصريح ؛ وإنما دخلت لبيان أحكام علقت على الطلاق . فلا يستفاد منه ما لم يذكر لأجله، ولا فى موضعه . ولا يصح أن يجعل قوله تعالى : « أوسرحوهن » هنا صريحا فى الطلاق قطعا ، لأن الله تعالى إنما أراد بقوله : « فأمسكوهن بمعروف » أى ارجعوهن قولا أو فعلا ، ومعنى « أو سرحوهن » أى اتركوا الارتجاع فستترح عند انقضاء العدة بالطلاق الأول ، وليس إحداث طلاق بحال، فلا يكون لقوله تعالى : « أوسرحوهن » معنى فافهم .

الجواب عن استدلال من احتج بالآية على إيجاب الفرقة بين المعسر وبين امرأته: ومن الناس من يحتج بهذه الآية فى إيجاب الفرقة بين المعسر العاجز عن النفقة

وبين امرأته ، لأن الله تعالى إنما خيره بين شيئين : إما إمساك بمعروف ، أوتسريح بإحسان . وترك الإنفاق ليس بمعروف ، فمن عجز عنه تعين عليه التسريح ، فيفرق الحاكم بينهما . قال الجصاص : وهذا جهل من قائله ، لأن العاجز عن نفقة امرأته يمسكها بمعروف ، إذ لم يكلف الإنفاق فى هذه الحال ، قال الله تعالى : « ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله ، لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها ، سيجعل الله بعد عسر يسرا » فغير جائز أن يقال : إن المعسر غير ممسك بالمعروف ، إذ كان ترك الإمساك بمعروف ذما والعاجز غير مذموم بترك الإنفاق . ولو كان العاجز عن النفقة غير ممسك بمعروف لوجب أن يكون أصحاب الصفة وفقراء الصحابة الذين عجزوا على أنفسهم فضلا عن نسائهم غير ممسكين بمعروف .

وأيضا فقد علمنا أن القادر على الإنفاق الممتنع منه غير ممسك بمعروف ، ولا خلاف أنه لا يستحق التفريق (بل يؤمر بالإنفاق) . فكيف يجوز أن يستدل بالآية على وجوب التفريق على العاجز دون القادر - والعاجز ممسك بمعروف والقادر غير ممسك - وهذا خلف من القول انتهى (١ : ٣٩٨) . وإنما يؤمر كلاهما بالإنفاق عليها مما آتاهما الله ، فينفق القادر مما بيده ، والعاجز بالكسب أو صنعة اليد أو بإجارة نفسه ونحوها .

الجواب عن احتجاجه على ذلك بالسنة : وأما ما رواه البيهقى عن عمر رضى الله عنه « أنه كتب إلى أمراء الأجناد فى رجال غابوا عن نسائهم ، فأمرهم أن يأخذوهم بأن ينفقوا أو يطلقوا ، فإن طلقوا يؤخذوا بنفقة ما حبسوا » . فذكر ابن حزم أنه لا حجة لهم فيه ، لأنه لم يخاطب بذلك إلا أغنياء قادرين على النفقة ، وليس فيه ذكر حكم المعسر ، بل قد صح عن عمر إسقاط طلب المرأة للنفقة إذا أعسر بها الزوج . ثم ذكر البيهقى عن أبى الزناد « سألت ابن المسيب عن الرجل لا يجد ما ينفق على امرأته ، قال : يفرق بينهما . قال : قلت : سنة ؟ قال سعيد : سنة » . قلت : « ذكره ابن حزم ثم قال : روينا من طريق عبدالرزاق

عن الثورى عن يحى الأنصارى عن ابن المسيب قال: «إذا لم يجد الرجل ما ينفق على امرأته أجبر على طلاقها» ثم قال: لم نجد لأهل هذه المقالة حجة أصلا إلا تعلقهم بقول ابن المسيب: إنه سنة وقد صح عنه قولان: أحدهما يجبر على مفارقتها، والآخر يفرق بينهما، وهما مختلفان. ولم يقل: إنه سنة رسول الله ﷺ، ولو قال ذلك كان مرسلا.

حجة من منع التفريق بالإعسار: ثم قال: روينا من طريق عبدالرزاق عن ابن جرير سألت عطاء عمن لم يجد ما يصلح امرأته من النفقة، قال: «ليس لها إلا ما وجدت، ليس لها أن يطلقها». ومن طريق حماد بن سلمة عن غير واحد عن الحسن فى الرجل يعجز عن نفقة امرأته قال: «تواسيه وتتقى الله عزوجل وتصبر، وينفق عليها ما استطاع». ومن طريق عبدالرزاق عن معمر سألت الزهرى عن رجل لايجد ماينفق على امرأته أيفرق بينهما؟ قال: «تستأنى به ولا يفرق بينهما، وتلا: «لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها سيجعل الله بعد عسر يسرا»». قال معمر: و بلغنى عن عمر بن عبدالعزيز مثل قول الزهرى سواء. ومن طريق عبدالرزاق عن الثورى فى المرأة يعسر زوجها بنفقتها قال: «هى امرأة ابتليت فلتصبر» ولا نأخذ بقول من يفرق بينهما. وهو قول ابن شبرمة، وأبى حنيفة، وأبى سليمان، وأصحابهما.

ويؤيد قولنا قوله تعالى: «لينفق ذو سعة - إلى قوله - سيجل الله بعد عسر يسرا». وذكر أيضا حديث مسلم عن جابر «أن أبابكر قال: يا رسول الله، لو رأيت ابنة خارجة سألتنى النفقة فقمت إليها فوجأت عنقها، فضحك رسول الله ﷺ وقال: هن حولى كما ترى سألتنى النفقة، فقام أبو بكر إلى عائشة يجأ عنقها، وقام عمر إلى حفصة، كلاهما يقول: تسألن رسول الله ﷺ ما ليس عنده» الحديث. ومن المحال المتيقن أن يضربا طالبة حق. انتهى كلام ابن حزم.

وأما ما رواه البخارى عن أبى هريرة مرفوعا « إن أفضل الصدقة ما ترك غنى ، واليد العليا خير من السفلى ، وابدأ بمن تعول » . قال أبو هريرة رضى الله عنه : تقول امرأتك : اطعمنى وإلا فطلقنى ، ويقول خادمك : اطعمنى وإلا فبعنى ، ويقول ولدك : إلى من تكلنى ؟ فقالوا : يا أبا هريرة ، سمعت هذا من رسول الله ﷺ ؟ قال : هذا من كيس أبى هريرة اه . فهذا كما ترى إنما هو من قول أبى هريرة ليس بمرفوع . وأيضا فإنه فيمن لا ينفق ومعه النفقة ، ولا خلاف أن الفرقة ههنا غير مستحقة . وعلى تقدير تسليم أنه مرفوع فليس فيه إلا مطالبتها له بالفراق (وغايته جواز أن تطلب المرأة منه الخلع إذا لم تقدر على الصبر معه ، ولا نزاع فيه ، ولا دلالة فيه على أنه يجبر على الطلاق أو يفرق الحاكم بينهما) . كذا فى الجوهر النقى (٨ : ٤٧١) .

الجواب عن احتجاج الحافظ للجمهور : قال الحافظ في الفتح : واستدل الجمهور بقوله تعالى : « ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا » . قلت : لا حجة لهم فيه ، فقد مر أن العاجز عن النفقة ممسك بالمعروف ، لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها ؛ والإمساك ضرارا للعتدى إنما هو إمساك القادر على النفقة الممتنع منها . قال : واستدل للجمهور أيضا بالقياس على الرقيق والحيوان ، فإن من أعسر بالإنفاق عليه أجبر على بيعه اتفاقا . والله أعلم اه (٩ : ٤٤٠) . قلنا : قياس بمعرض النص ، وهو باطل . وأيضا فهو قياس مع الفارق ، فإن العبد والحيوان من الأموال وليست الزوجة ملكا للزوج ، فلو أعسر ولم ينفق عليها انتقل نفقتها إلى أبويها وعصبتها ، بخلاف العبد والحيوان فإن نفقتها لا تنتقل إلى غير المولى . وسيأتى لذلك بقية فى سورة الطلاق إن شاء الله تعالى .

قوله تعالى : « ولا تتخذوا آيات الله هزوا »

دليل وقوع الطلاق هازلا ولاعبا : روى عن عمر وعن الحسن عن أبى الدرداء قال : كان الرجل يطلق امرأته ثم يرجع فيقول : كنت لاعبا ، فأنزل الله

تعالى « ولا تتخذوا آيات الله هزوا » . فقال رسول الله ﷺ : « من طلق أوحرر (١) أو نكح فقال: كنت لاعباً فهو جاد » . (قلت : أخرجه ابن المنذر وابن أبي حاتم عن عبادة بن الصامت ، وأخرجـه الطبراني من طريق الحسن عن أبي الدرداء ، وأخرجه ابن أبي شيبة وابن جرير وابن أبي حاتم عن الحسن ، وابن مردويه عن ابن عباس نحوه . ولم أجده عن عمر رضى الله عنه . ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا) . فأخبر أبو الدرداء (وغيره من الصحابة) أن ذلك تأويل الآية وأنها نزلت فيه (وهذه طرق عديدة فى بعضها مقال ، ولكن تعدد الطرق وصل بها إلى درجة الحسن) . فدل ذلك على أن لعب الطلاق وجده سواء وكذلك الرجعة ، لأنه ذكر عقيب الإمساك والتسريح ، فهو عائد عليهما . وقد أكده رسول الله ﷺ لما بينه ، وروى عبد الرحمن بن حبيب عن عطاء عن ابن ماهك عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال : « ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: الطلاق ، والنكاح ، والرجعة » . (رواه محمد فى الحجج له ، وروى سعيد بن المسيب عن عمر قال : أربع واجبات (لفظ البيهقى : مقفلات) على كل من تكلم بها : العتاق ، والنكاح ، والنذر (قلت: حديث « ثلاث جدهن جدو هزلهن جد الخ » أخرجه (٢) أبو داود، والترمذى وحسنه، وابن ماجه، والحاكم وصححه عن أبي المنثور ١ : ٢٨٦) . وروى ذلك عن جماعة من التابعين . ولا نعلم فيه خلافا بين فقها الأمصار .

---

(١) هذا هو الصحيح « أو حرر » بمعنى أعتق ، فما فى كنز العمال « أو حرم - بالميم - » تصحيف، وقد اغتررت به فاستدللت به على تصحيح ما فى الهداية من ذكر اليمين فى هذا الحديث وقلت : إن تحريم الحلال يمين . وإذا انهدم المبنى انهدم البناء ، فالأولى الاستدل على ذلك بما أخرجه البخارى في تاريخه والبيهقى فى سننه من طريق البخارى بسند صحيح عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال : « أربع مقفلات: النذر ، والطلاق ، والعتاق ، والنكاح » (٧ : ٣٤١) . *

طلاق المكره واقع : وهذا أصل فى إيقاع طلاق المكره ، لأنه لما استوى حكم الجاد والهازل فيه؛ وكانا إنما يفترقان مع قصدهما إلى القول من جهة وجود إرادة أحدهما لإيقاع حكم ما لفظ به والآخر غير مريد لإيقاع حكمه لم يكن للنية تأثير فى دفعه ، وكان المكره قاصدا إلى القول غير مريد لحكمه لم يكن لفقد نية الإيقاع تأثير فى دفعه . فدل ذلك على أن شرط وقوعه وجود لفظ الإيقاع من مكلف . والله أعلم انتهى (١ : ٣٩٩) .

وقال ابن العربى : قرل علمائنا : معناه - أى قوله تعالى : « ولا تتخذوا آيات الله هزوا » - لا تأخذو أحكام الله فى طريق الهزؤ فإنها جد كلها ، فمن هزأ بها لزمته . وهذا اللفظ لا يستعمل إلا بطريق القصد إلى اتخاذها هزوا ، فأما لزومها عند اتخاذها هزوا فليست من قوة اللفظ ؛ وإنما هو مأخوذ من جهة المعنى على ما بيناه فى مسائل الخلاف . فمن اتخاذها هزوا مخالفة حدودها فيعاقب

---

*ويحتمل أن لا يكون ما فى كنز العمال مصحفا، فإنى وجدت الأثر فى الدر المنثور بلفظ « حرم » أيضا ، فليحرر .

(٢) ورواه ابن مردويه بلفظ يدل على أنه ﷺ قاله في تفسير هذه الآية، فقال : حدثنا أحمد بن الحسن بن أيوب ثنا يعقوب بن أبى يعقوب ثنا يحي بن الحميد ثنا أبو معاوية عن إسمعيل بن سلمة عن الحسن عن عبادة بن الصامت في قول الله عزوجل : « ولا تتخذوا آيات الله هزوا » قال : « كان الرجل على عهد النبي ﷺ يقول للرجل : زوجتك ابنتى ثم يقول : كنت لاعبا ، ويقول : قد أعتقت ويقول : كنت لاعبا ، فأنزل الله « ولا تتخذوا آيات الله هزوا » فقال رسول الله ﷺ : ثلاث من قالهن لاعبا أو غير لاعب فهى جائزات عليه : الطلاق ، والعتاق ، والنكاح » كذا فى ابن الكثير (١ : ٢٨١) . ثم قال : المشهور فى هذا الحديث « ثلاث جدهن جد وهزلهن جد الخ » رواه أبو داوٗد ، والترمذى وقال : حسن غريب ، وابن ماجه اه .

بإلزامها ، وعلى هذا يتركب طلاق الهازل ، ولست أعلم فى المذهب خلافا فى لزومه وإنما اختلف قول مالك فى نكاح الهازل . انتهى ملخصا (١ : ٨٥) . وعلى هذا فقياس طلاق المكره على طلاق الهازل بعيد ، لأن الهازل إنما عوقب بإلزامه لاتخاذه أحكام الله هزوا وليس المكره كذلك . والمرجع فى ذلك إلى الآثار وهى مختلفة ، واختار أصحابنا الإيقاع ، تغليبا للتحريم فى البضع على التحليل لا سيما والمكره فى مندوحة أن ينوىَ بالطلاق الإطلاق من وثاق ، فإنه يدين بذلك اتفاقا ، وفى الحكم أيضا بقرينة الإكراه . وكذا لو استثنى بلسانه سرا فقال : إن شاء الله متصلا بالطلاق يدين بلا خلاف ، وينبغى أن يقبل قوله فى الحكم أيضا بتلك القرينة ، فإذا لم يفعل ذلك فقد وجد منه الإيقاع فلا بد من الوقوع .

الجواب عن آثار الصحابة فى عدم وقوع طلاق المكره : وأما ما روى عن عمر أن رجلا تدلى يشتار عسلا فى زمن عمر فجاءته امرأته فوقفت على الحبل فحلفت لتقطعنه أو لتطلقنى ثلاثا ، فذكرها الله والإسلام فأبت إلا ذلك ، فطلقها ثلاثا . فلما ظهر أتى عمر بن الخطاب رضى الله عنه فذكر له ذلك ، فقال : « ارجع إلى أهلك ، فليس هذا بطلاق » فهو منقطع ، قدامة الجمحى لم يدرك عمر رضى الله عنه ، ومع ذلك فهو مضطرب المتن . فقد رواه أبو عبيد ثنى يزيد عن عبد الملك بن قدامة الجمحى عن أبيه عن عمر وفيه : « فرفع إلى عمر رضى الله عنه فأبانها منه » . قال أبو عبيد : وروى عن على ، وابن عباس ، وابن عمر ، وابن الزبير ، وعطاء ، وعبيد الله بن عبيد بن عمير أنهم كانوا يرون طلاقه غير جائز . كذا فى البيهقى (٧ : ٣٥٧) .

قلت : قد اختلفت الرواية فيه عن على رضى الله عنه ، فقال الجصاص : روى عن على ، وسعيد بن المسيب ، وشريح ، وإبراهيم النخعى ، والزهرى ، وقتادة قالوا : طلاق المكره جائز (٣ : ١٩٣) . فاندحض قول الموفق فى المغنى :

إنه قول من سمينا من الصحابة ولا مخالف لهم فى عصرهم ، فيكون إجماعا انتهى (٨ : ٢٥٩) . وفى الاستذكار : كان الشعبى ، والنخعى ، والزهرى ، وابن المسيب ، وأبو قلابة ، وشريح يرون طلاق المكره جائزا ، وبه قال أبو حنيفة وأصحابه والثورى . وكذا ذكرهم ابن المنذر فى الإشراف إلا أنه أبدل شريحا بقتادة .

حجة من قال بوقوع طلاقه : واحتج الطحاوى بقوله عليه السلام لحذيفة ولأبيه حين حلفهما المشركون : « نفى لهم بعدهم ، ونستعين الله عليهم » (رواه البخارى وغيره ، فأثبت النبى ﷺ إحلاف المشركين إياه على وجه الإكراه وجعلها كيمين الطوع ، فإذا ثبت ذلك فى اليمين فالطلاق والعتاق والنكاح مثلها ، لأن أحدا لم يفرق بينها) . قال : كما ثبت حكم الوطأ فى الإكراه فيحرم به على الواطئ ابنة المرأة وأمها فكذا لا يمنع الإكراه وقوع ما حلف عليه . انتهى من الجوهر النقى . فاندحض استدلال الخصم بقوله ﷺ : « وضع الله عن أمتى الخطأ ، والنسيان ، وما استكرهوا عليه » . قلنا : نفس الفعل ليس بموضوع ، والمراد وضع الإثم ، وإلا لم يجب على القاتل خطأ شئ .

تقوية حديث « لا قيلولة فى الطلاق » : ويؤيدنا ما رواه العقيلى فى كتابه أخبرنا مسعدة بن سعد ثنا إسمعيل بن عياش ثنا الغازى بن جبلة عن صفوان ابن عمران ـ الصحيح غزوان ـ الطائى « أن رجلا كان نائما فقامت امرأته ، فأخذت سكينا فجلست على صدره فوضعت السكين على حلقه ، فقالت : لتطلقنى ثلثا أو لأذبحنك . فناشدها الله ، فأبت ، فطلقها ثلثا . ثم أتى النبى ﷺ فذكر له ذلك ، فقال : « لا قيلولة فى الطلاق » انتهى . قال : وحدثنا يحيى بن عثمان ثنا نعيم بن حماد ثنا بقية عن الغازى بن جبلة عن صفوان الأصم الطائى عن رجل من الصحابة أن رجلا كان نائما مع امرأته الحديث .

قال ابن القطان في كتابه : الأول وإن كان مرسلا لكنه أحسن إسنادا من

المسند ، فإنه سالم من بقية ، ومن نعيم بن حماد . وفيه إسمعيل بن عياش وهو يروى عن شامى (وروايته عن الشاميين صحيحة) . وبالجملة فلابد من الغازى بن جبلة وهو لا يعرف إلا به ، ولا يدرى ممن الجناية فيه ؟ أمنه أم من صفوان الأصم ؟ حكى ذلك ابن أبى حاتم عن أبيه وقال : هو منكر الحديث ، يعنى الغازى بن جبلة (قلت : أراد به تفرده بهذا الحديث، وليس بعلة) . وقال فى التنقيح : قال البخارى : صفوان الأصم عن بعض أصحاب النبى ﷺ فى طلاق المكره حديث منكر لا يتابع عليه . انتهى من الزيلعى . قلت : أراد به تفرده أيضا ، وليس بعلة ، ولم يقل البخارى : إنه منكر الحديث ؛ وإنما قال : حديثه منكر كما فى الميزان واللسان ، وشتان بين اللفظتين . وصفوان الأصم هو صفوان بن غزوان الطائى ، ذكره الحافظ فى الصحابة من القسم الأول ، فقال : وأخرج (العقيلى) من طريق محمد بن جبير عن الغازى بن جبلة عن صفوان الأصم أنه أتى النبى ﷺ فقال : إن امرأتى وضعت السكين على بطنى الحديث (٣ : ٦٤٨) .

وبه ظهر خطأ ابن القطان فى نسبة الجناية إليه . وقوله : الأول وإن كان مرسلا إلخ فالأول أيضا مسند ، ولفظة (عن) فى السند الثانى فى قوله : « صفوان الأصم عن رجل من الصحابة » زائدة ، وإنما هو « صفوان الأصم رجل من الصحابة » فافهم . والغازى بن جبلة ليس بمجهول ، كما زعمه ابن حزم فى المحلى ، فقد روى عنه إسمعيل بن عياش وبقية ، وهما أعرف الناس برجال أهل الشام ، ومحمد بن جبير . وليس بمجهول من روى عنه ثلثة . ولم يذكره أحد بجرح ، فهو حسن الحديث وإن كان قد تفرد بما رواه ولم يتابع عليه فليست المتابعة من شروط صحة الحديث ، كما لا يخفى على من مارس الفن . وهذا الحديث رواه محمد بإسناده عن صفوان بن عمر (١) الطائى به سواء ،

(١) قد اختلفت النسخ فى اسم أبى صفوان ، ففى الزيلعى : « صفوان ابن عمران » وفى فتح القدير : « صفوان بن عمرو » وفي الإصابة : « صفوان »

كما فى فتح القدير (٣ : ٣٤٤) واحتج به، واحتجاج المجتهد بحديث تصحيح له .

ويدل على صحة طلاق المكره ما رواه الترمذى من طريق عطاء بن عجلان عن عكرمة بن خالد عن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ : «كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه المغلوب على عقله» . وعطاء بن عجلان ضعيف، ولكنه تأيد بما رواه ابن أبى شيبة حدثنا وكيع عن الأعمش عن إبراهيم عن عابس بن ربيعة عن على قال: «كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه» . قال الحافظ فى الدراية : إسناده صحيح. ورواه عبد الرزاق حدثنا الثورى عن الأعمش به، وعلقه البخارى فى صحيحه فقال : وقال على فذكره (زيلعى . ٢ : ٢٩) . فلم يستثن رسول الله ﷺ إلا طلاق المعتوه ، فكل طلاق ممن سواه جائز ، ودخل فى عمومه المكره أيضا إلا إذا دهش وغلب على عقله بالضرب والصفع فطلق مدهوشا فلا . وأما الصبى فهو داخل فى المعتوه، لقوله تعالى: « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم - إلى قوله - وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح » الآية فجعلهم قبل بلوغ النكاح سفهاء الأحلام . قال محمد فى الآثار: أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم فى الرجل يجبره السلطان على الطلاق والعتاق فيطلق ويعتق وهو كاره ، قال : هو جائز عليه ، ولو شاء الله لابتلاه بما هو أشد من ذلك . وقال : يقع كيف ما كان . قال محمد : وبهذا كله نأخذ ، وهو قول أبى حنيفة اه (ص - ٧٥) .

وأخرج عبد الرزاق فى مصنفه عن ابن عمر أنه أجاز طلاق المكره . وأخرج

---

* ابن غزوان » وكلهم ذكروا له هذا الحديث الواحد من طريق الغازى بن جبلة وحده ، وفى الميزان : « صفوان بن عاصم الأصم » . وقال العقيلى : « صفوان الأصم وهو الصواب » . والظاهر من صنيع الحافظ فى الإصابة أن صفوان هذا صحابى ، لأنه ذكره فى القسم الأول منهم ، وصفوان بن عاصم الذى قال فيه أبو حاتم : « ليس بقوى » رجل آخر ، ولعل العاصم تصحيف من الأصم فافهم .

عن الشعبي ، والنخعي ، والزهري ، وقتادة ، وأبي قلابة أنهم أجازوه . وأخرج عن سعيد بن جبير أنه بلغه قول الحسن : « ليس طلاق المكره بشئ » فقال : « يرحمه الله ! إنما كان أهل الشرك يكرهون الرجل على الكفر والطلاق فذلك الذى ليس بشئ ، وأما ما صنع أهل الإسلام بينهم فهو جائز » انتهى (وهذا مفسر يجتمع به الآثار كلها ، فلو سلمنا كون الإغلاق بمعنى الإكراه فى حديث عائشة رضى الله عنها مرفوعا « لا طلاق ولا عتاق فى إغلاق » فنقول : كان ذلك فى إكراه أهل الكفر ، ثم نسخ حين عز الإسلام وأهله) . وأخرجه ابن أبي شيبة فى مصنفه عن الشعبي ، والنخعي ، وابن المسيب ، وأبى قلابة ، وشريح . انتهى من الزيلعى (٢ : ٣٠) . وسكت عنها هو والحافظ فى الدراية وعادتهما فى الكتابين ذكر الجرح والمجروحين ، والله تعالى أعلم .

قوله تعالى : وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف » الآية

الجواب عن حجة من قال : لا نكاح إلا بولى : هى أكبر آية احتج بها القائلون بأن المرأة لا تملك أن تزوج نفسها ، وأنه لا بد فى النكاح من ولى ، كما قاله الترمذى وابن جرير عند هذه الآية ، كما جاء فى الحديث : « لا تزوج المرأة المرأة ، ولا تزوج المرأة نفسها ، فإن الزانية هى التى تزوج نفسها » . وفى الأثر الآخر « لا نكاح إلا بولى مرشد وشاهدى عدل » . قالوا: نزلت هذه الآية فى الرجل يطلق امرأته طلقة أو طلقتين فتنقضى عدتها ثم يبدوله أن يتزوجها ويراجعها ، وتريد المرأة ذلك ، فيمنعها أولياءها من ذلك ، فنهى الله أن يمنعوها . قاله على بن أبي طلحة عن ابن عباس . وكذا روى العوفى عنه . وهكذا قال غير واحد من السلف : إن هذه الآية نزلت فى معقل بن يسار وأخته . طلقها زوجها فتركها حتى انقضت عدتها ، فخطبها فأبى معقل ، فنزلت « فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن » . رواه البخارى في الصحيح ، وأبو داود والترمذى

وصححه ، وابن ماجه ، وابن أبي حاتم ، وابن جرير ، وابن مردويه من طرق معتددة عن الحسن عن معقل بن يسار به ، وصرح الحسن بسماعه من معقل عند البخاري وغيره؛ فسقط قول الجصاص: إن هذا الحديث غير ثابت على مذهب أهل النقل ، لما في سنده من الرجل المجهول الذي روى عنه سماك (وهو ابن أبي معقل) وحديث الحسن مرسل (١ : ٤٠٢) .

لا حجة لهم في الآية : والحق أن لا حجة لهم في الآية ، لأن العضل الذي نهى عنه الولي يعتوره معنيان أحدهما المنع والآخر التضييق ؛ يقال : داء عضال ، ويقال: عضلت عليهم الأمر إذا ضيقت، وعضلت المرأة بولدها إذا عسر ولادها، وأعضلت . ومعناه لا تضيقوا عليهن في التزويج ، فإن الولي يمكنه أن يمنعها من الخروج والمراسلة في عقد النكاح ، وأن يدس إلى من يخطبها ما يخيفه ، أو ينسب إليها ما ينفر الرجل من الرغبة فيها ، فجائز أن يكون النهي عن العضل متصرفا إلى هذا الضرب من المنع ، فلا يكون فيه دلالة على أنه ليس للمرأة أن تتزوج نفسها ، وليس نهي الأولياء عن العضل لتوقف النكاح على رضاهم به بل لدفع الضرر عنهن ، لأنهن وإن قدرن على تزويج أنفسهن شرعا كما يفيده إضافة العقد إليهن من غير شرط إذن الولي لكنهن يحترزن عن ذلك مخافة اللوم والقطيعة أو مخافة البطش بهن . وفي إسناد النكاح إليهن إيماء إلى عدم التوقف ، وإلا لزم المجاز وهو خلاف الظاهر .

ولو سلمنا كون العضل بمعنى المنع فالآية صريحة في النهي عن العضل إذا تراضى الزوجان ، والنهي يمنع أن يكون للولي حق فيما نهي عنه ، فكيف يستدل به على إثبات حق العضل ؟ فإن قيل : لولا أن الولي يملك منعها من النكاح لما نهاه عنه ، كما لا ينهى الأجنبي . قلنا : كان الأولياء يعضلون دون الأجانب فلذلك نهى الأولياء عنه . ولو ساغ الاستدلال بالنهي على إثبات حق المنهي في المنهي عنه لساغ الاستدلال بقوله : « ولا تنكحوا ما نكح آباءكم من النساء » على

إثبات حق الأبناء فى التزويج بأزواج آباءهم ، فهل لأحد أن يقول : لولا أن الأبناء يملكون التزوج بهن لما نهوا عنه كما لم ينه الأجانب ؟

وبالجملة فظاهر الآية أن لا حق للولى في عضل موليته إذا رضيت برجل بالمعروف ، وإنما له ذلك إذا لم تراضيا ، أو تراضيا بغير المعروف بأن زوجت بأقل من مهر المثل أو بغير الكفو ، ولذلك أبو حنيفة : إنها إذا نقصت من مهر المثل أو تزوجت بغير من هو كفو لها فللأولياء أن يفرقوا بينهما .

المراد بقوله : « بالمعروف » هو الكفارة ، وذلك إجماع من الأمة : قال ابن العربى في الأحكام له : قوله تعالى : « إذا تراضوا بينهم بالمعروف » يعنى إذا كان كفوا لها ، لأن الصداق فى الثيب المالكة أمر نفسها لا حق للولى فيه ، والآية نزلت فى ثيب مالكة أمر نفسها ؛ فدل على أن المعروف المراد بالآية هو الكفارة ، وفيها حق عظيم للأولياء ، لما فى تركها من إدخال العار عليهم . وذلك إجماع من الأمة انتهى (١ : ٨٥) . فلا حق للولى في عضلها إذا تراضيا بنص الآية فهى دليل لأبى حنيفة لا لمن خالفه ، وبهذا اندحض احتجاجهم بحديث معقل بن يسار ، فنقول : إن معقلا قد فعل ذلك فنهاه الله عنه فبطل حقه فى العضل ، فكيف يستدل به على إثبات الحق ؟ فافهم .

وأيضا فقد اختلف فى الخطاب فى قوله : « فلا تعضلوهن » فقيل - واختاره الإمام (الرزى) - : إنه للأزواج المطلقين حيث كانوا يعضلون مطلقاتهم بعد مضى العدة ، ولا يدعونهن يتزوجن ظلما وقسرا لحمية الجاهلية ، كانوا يدلو إلى من يخطبهن ما يخيفه أو ينسب إليهن ما يريبه . وعليه يحمل الأزواج على من يرون أن يتزوجنه - والعرب كثيرا ما تسمى الشيئ باسم ما يؤل إليه - . وقيل - واختاره القاضى - : إنه للأولياء ، بدليل حديث معقل عند البخارى وغيره ، وعليه يحمل الأزواج على الذين كانوا أزواجاً . والتطليق حينئذ إما أن يتوجه لما توجه له هذا الخطاب ، ويكون نسبة التطليق للأولياء باعتبار التسبب كما ينبئ

عنه التصدى للعضل ، وإما أن يبقى على ظاهره للأزواج المطلقين . ويتحمل تشتيت الضمائر اتكالا على ظهور المعنى (وبالجملة فالتأويل الأول أولى لسلامته من تشتيت الضمائر ، والثانى أولى لكونه موافقا بسبب النزول . والآية إنما تكون حجة للخصم على الثانى دون الأول ، فإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال) . وقيل - واختاره الزمخشرى - : إنه لجميع الناس . فيتناول عضل الأزواج والأولياء جميعا ، ويسلم من انتشار ضميرى الخطاب والتفريق بين الإسنادين مع المطابقة لسبب النزول . وإذا قيل لجماعة معدودة أو غير محصورة : أدوا الزكوة ، وزوجوا الأكفاء ، وامنعو الظلمة كان الكل مخاطبين وتوزعت الخطابات بحسبها . وليس فى الآية على أى وجه حملت دليل على أنه ليس للمرأة أن تزوج نفسها كما وهم ، فنهى الأولياء عن العضل ليس لتوقف صحة للنكاح على رضاهم بل لدفع الضرر عنهن ، كما أن نهى الأزواج عنه لذلك أيضا . قاله صاحب الروح (٢ : ١٢٥) .

قال الفخر الرازى فى تفسيره المختار : إنه خطاب للأزواج لا للأولياء . وتمسك الشافعى بها ممنوع على المختار ، ولئن سلم لم لا يجوز أن يكون المراد بالعضل أن يخليها ورأيها فيه ؟ لأن العادة رجوعهن إلى الأولياء مع استبدادهن ، فيكون النهى محمولا عليه . وهو منقول عن ابن عباس . وأيضا ثبوته فى حق الولى ممتنع لأنه مهما عضل انعزل فلا يبقى لعضله أثر ، فلا يتصور صدور العضل منه ، وقد أضاف النكاح إليها إضافة الفعل إلى فاعله والتصرف إلى مباشره ، ونهى المانع عن المنع من ذلك ، ولو كان فاسدا لما نهى الولى عن منعها منه . انتهى من الجوهر النقى (٧ : ١٩٥) .

دلائل أخر من القرآن على أن الولى ليس بشرط فى نكاح البالغات : ومن دلائل القرآن على أن للمرأة أن تزوج نفسها قوله تعالى : «فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن بالمعروف» فجاز فعلها فى نفسها من

غير شرط الولى ، وفى إثبات شرط الولى نفى لموجب الآية . ولا يصح حمله على اختيار الزوج ، لعموم اللفظ في الاختيار وغيره . وأيضا فإن مجرد الاختيار لا يحصل به فعل فى نفسها ، وإنما يحصل ذلك بالعقد الذى يتعلق به أحكام النكاح . قاله الجصاص (١ : ٤٠٠) .

الجواب عن حجج الخصوم : رأما ما احتج به الخصم من حديث « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل » ، وبما روى من قوله ﷺ : « لا نكاح إلا بولى » ، وبحديث أبى هريرة مرفوعا « لا تزوج المرأة المرأة ، ولا تزوج المرأة نفسها ، فإن الزانية هى التى تزوج نفسها » ، فالحديث الأول غير ثابت (قد بين الطحاوى علله فى شرح معانى الآثار ، وبسطنا الكلام فيه فى إعلاء السنن) . وقد روى فى بعض الألفاظ « أيما امرأة تزوجت بغير إذن مواليها » وهذا عندنا على الأمة تزوج نفسها بغير إذن مولاها . وقوله ﷺ : « لا نكاح إلا بولى » لا يتعرض على موضع الخلاف ، لأن هذا عندنا نكاح بولى ، لأن المرأة ولى نفسها كما أن الرجل ولى نفسه . آلا ترى أنها تستحق الولاية على نفسها فى مالها ؟ فكذلك في بضعها . وقد اتفق الجميع على جواز نكاح الرجل وعقده على نفسه إذا كان جائز التصرف فى ماله فكذلك المرأة . والدليل على أن العلة في جواز نكاح الرجل ما ذكرنا أنه إذا كان مجنونا غير جائز التصرف فى ماله لم يجز نكاحه ، فدل على صحة ما وصفنا . وعلى هذا فقوله ﷺ : « لا نكاح إلا بولى » إنما يدل على عدم صحة نكاح المجنونة أو الصغيرة أو الأمة بغير إذن الأولياء والموالى ، لا دلالة فيه على فساد نكاح الحرة البالغة بغير إذن الولى ، لكون المرأة ولى نفسها . وأما حديث أبى هريرة فمحمول على وجه الكراهة لحضور المرأة مجلس الأملاك ، لأنه مأمور بإعلان النكاح ، ولذلك يجمع له الناس ، فكره للمرأة حضور ذلك المجمع . وقد ذكر أن قوله : « الزانية هى التى تنكح نفسها » من قول أبى هريرة ، فقد روى فى حديث آخر عن أبى هريرة قال : كان يقال : « الزانية هى التى

تنكح نفسها » (رواه البيهقى فى سننه ٧ : ١١٠) . على أن حمل هذا اللفظ على ظاهره خطأ بإجماع المسلمين ، لأن تزويجها نفسها ليس بزنا عند أحد من المسلمين ، والوطأ غير مذكور فيه ، فإن حملته على التزويج والوطأ جميعا فهذا أيضا ليس بزنا بالاتفاق . لأن من لا يجيزه إنما يجعله نكاحا فاسدا يوجب العدة والمهر ويثبت به النسب إذا وطئها . قاله الجصاص (١ : ٤٠٣) .

تائيد ابن رشد للحنفية فى هذا الباب : وقال ابن رشد : فأما قوله تعالى : « فإذا بلغهن أجلهن فلا تعضلوهن » فليس فيه أكثر من نهى قرابة المرأة وعصبتها من أن يمنعوها النكاح ، وليس نهيهم عن العضل مما يفهم منه اشتراط إذنهم في صحة العقد لا حقيقة ولا مجازا أعنى بوجه من وجوه أدلة الخطاب الظاهرة أو النص، قد يمكن أن يفهم منه ضد هذا ، وهو أن الأولياء ليس لهم سبيل على من ياونهم. وكذلك قوله: « ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا » هو أن يكون خطابا للأولياء، أو لأولى الأمر، أو لجميع المسلمين أحرى منه أن يكون خطابا للأوليا . فمن احتج بهذه الآية فعليه البيان أنه أظهر فى خطاب الأولياء منه فى أولى الأمر. ولو قلنا: إنه خطاب للأولياء يوجب اشتراط إذنهم فى صحة النكاح لكان مجملا لا يصح به عمل ، لأنه ليس فيه ذكر أصناف الأولياء ولا صفاتهم ولا مراتبهم ، ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة . ولو كان فى هذا كله شرع معروف لنقل تواترا أو قريبا من التواتر ، لأن هذا مما تعم به البلوى ، ومعلوم أنه كان فى المدينة من لاولى له ولم ينقل عنه ﷺ أنه كان يعقد أنكحتهم ولا ينصب لذلك من يعقدها . وأيضا فإن المقصود من الآية ليس هو حكم الولاية وإنما المقصود منها تحريم نكاح المشركين والمشركات ، وهذا ظاهر . والاحتجاج بقوله : « فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن بالمعروف » هو أظهر فى أن المرأة تلى العقد من الاحتجاج بقوله. « ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا » على أن الولى هو الذى يلى العقد .

وأما حديث عائشة (إيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل) فهو

حديث مختلف فى وجوب العمل به، والأظهر أن ما لا يتفق على صحته أنه ليس يجب العمل به . وأيضا فإن سلمنا صحة الحديث فليس فيه الاشتراط إذن الولى لمن لها ولى أعنى المولى عليها . وإن سلمنا أنه عام فى كل امرأة فليس فيه أن المرأة لا تعقد على نفسها، بل الأظهر منه أنه إذا إذن الولى لها جاز أن تعقد على نفسها دون أن تشترط فى صحة النكاح إشهاد الولى معها . وقد ضعفت الحنفية حديث عائشة ، وذلك أنه حديث رواه جماعة عن ابن جريج عن الزهرى ، وحكى ابن جريج أنه سأل الزهرى عنه فلم يعرفه (ولم ينفرد به بل تابعه على ذلك بشر بن المفضل ، قال الشاذ كونى: ثنا بشر بن المفضل، عن ابن جريج أنه سأن الزهرى عنه فلم يعرفه . وذكر صاحب الكمال عن أبى داوٗد السجستانى قال: ما أحد من المحدثين إلا قد أخطأ إلا ابن علية وبشر بن المفضل . كذافى الجوهر النقى) . قالوا : والدليل على ذلك أن الزهرى لم يشترط الولاية (قال صاحب الاستذكار : كان الزهرى يقول: إذا تزوجت المرأة بغير إذن وليها جاز، وهر قول الشعبى. انتهى من الجوهر النقى) ولو لا الولاية من مذهب عائشة (فقد روى مالك عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة أنها زوجت بنت عبد الرحمن من المنذر بن الزبير وعبد الرحمن غائب بالشام ، فلما قدم عبد الرحمن قال : مثلى يصنع هذا به ويفتات عليه ؟ فكلمت عائشة المنذر بن الزبير ، فقال المنذر : فإن ذلك بيد عبد الرحمن ، فقال عبد الرحمن : ما كنت لأرد أمرا قضيتيه ، فقرت حفصة عند المنذر ، ولم يكن هذا طلاقا . وتأويل البيهقى أن معناه إنها مهدت تزويجها ثم تولى عقد النكاح غيرها بعيد خلاف الظاهر ، ولو سلم فيظهر منه أن الولى الأقرب إذا غاب تنتقل الولاية إلى الولى الأبعد، والصحيح عند الشافعية خلافه كذا فى الجوهر النقى) .

قال ابن رشد : لكن الذى يغلب على الظن أنه لو قصد الشارع اشتراط الولاية لبين جنس الأولياء وأصنافهم ومراتبهم، فإن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز، فإذا كان لايجوز عليه ﷺ تأخير البيان عن وقت الحاجة وكان عموم البلوى فى هذه المسئلة يقتضى أن ينقل اشتراط الولاية عنه ﷺ تواترا

أو قريبا من التواتر ، ثم لم ينقل فقد يجب أن يعتقد أحد أمرين : إما أنه ليست الولاية شرطا فى صحة النكاح وإنما للأولياء الحسبة فى ذلك ، وإما إن كان شرطا فليس من صحتها تمييز صفات الولى وأصنافهم ومراتبهم . انتهى ملخصا (٢ : ٨) .

دلائل اعتبار الكفاءة فى تزويج النساء ، والجواب عن حجج أهل الظاهر:

مسئلة : قد تقدم عن ابن العربى استدلال الفقهاء بالآية على اعتبار الكفاءة فى باب النكاح ، وأنه إجماع من الأمة . ويرد على من عزى إلى مالك أنه لم يعتبر كفاءة النسب فى النكاح وإنما العبرة عنده بالكفاءة فى الدين، فإن ابن العربى أعرف الناس بمذهبه ، وقد حكى إجماع الأمة على ذلك ، لم يذكر فيه خلاف مالك . وقالت الظاهرية : أهل الإسلام كلهم إخوة ، لا يحرم على ابن من زنجية نعية نكاح ابنة الخليفة الهاشمى (قلت : ومن هو قائل بالحرمة ؟ والذين قالوا باشتراط الكفاءة إنما اشترطو فى غير الكفوء رضاء المرأة مع رضا الأولياء، فليس للمرأة عندهم أن تزوج نفسها من غيركفو لها إلا برضا أوليائها، ولا للأولياء أن يزوجوها منه من غير رضاها به . أما رضا المرأة فهو شرط اتفاقا ليس لأحد أن يزوجها بكفوء أو بغير كفوءا إلا برضاها ، وأما رضا الأولياء فمن شرط إذن الولى في نكاحها بكفوء لها أولى له أن يشرطه فى نكاحها بغير كفوء ، فإذا لم يكن اشتراط الولى تحريما فمن أين لأحد أن يقول : اشتراط الكفاءة موجب للتحريم ؟ فافهم) . قال : والفاسق الذى بلغ الغاية من الفسق المسلم ما لم يكن زانيا كفوء للمسلمة الفاضلة (قلنا : لا، بل ليس هو بكفوء لها ، والذى دل على استثناء الزانى هو الدليل على استثناء مثله من الفساق إلحاقا للنظير ، ولا ينكر ذلك إلا من نفى القياس رأسا ، وهو ضال أو مضل كما قدمناه فى المقدمة . ويدل على اعتبار الكفاءة فى الدين والخلق قوله ﷺ : « إذا أتاكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه ، إن لا تفعلوه تكن فتنة فى الأرض وفساد عريض » رواه الترمذى وحسنه من حديث أبى حاتم المزنى ، وابن ماجه والحاكم من حديث أبى هريرة وصححه ، وتعقبه الذهبى فى التلخيص) . وكذلك

الفاضل المسلم كفوء للسلمة الفاسقة (قلنا : نعم ! ولا تعتبر الكفاءة للرجال اتفاقا، وإنما هى للنساء فقط) .

قال ابن حزم: واحتج المخالفون بآثار ساقطة (قلت: كلا ! بل منها ما هو حسن أو صحيح ، والضعيف منها قد تقوى بتعدد الطرق ، كما سنذكره إن شاءالله تعالى) . قال : والحجة قول الله تعالى : « إنما المؤمنون إخوة » . (قلت : وأى دلالة فيه على سقوط اعتبار الكفاءة ؟ فالمؤمنون كلهم إخوة فى التناصر والتعاضد وحقوق الإسلام العامة ، ومع ذلك فليسوا كلهم سواء ، فللأبوين ما ليس للأقارب سواهم من الحقوق ، وللأقارب ما ليس للأجانب ، وإذا كان كذلك فلا يلزم من كونهم إخوة أن يكونوا أكفاء سواسية . فقد قال النبى ﷺ : « الناس معادن كمادن الذهب والفضة ، خيارهم فى الجاهلية خيارهم فى الإسلام » رواه مسلم عن أبى هريرة . و روى أيضا عن جابر « الناس تبع لقريش فى الخير والشر » وليس سواء تابع وتبيع . ولو كانت آخوة الإسلام توجب جواز النكاح مطلقا لسقط اعتبار إذن الولى أيضا) . وقوله تعالى مخاطبا لجميع المسلمين : « فانكحو ما طاب لكم من النساء » (قلنا : أى حجة فيه ؟ فلا كفاءة للرجال كما قدمنا ، وللرجل أن يتزوج من شاء من النساء اتفاقا ، والخطاب إنما هو للرجال دون النساء كما لا يخفى) . قال : و ذكر عزوجل ما حرم علينا من النساء ، ثم قال تعالى: « وأحل لكم ما وراء ذلكم » (قلنا: اعتبار الكفاءة لا يوجب التحريم، كما قدمنا . وأيضا فلا كفاءة للرجال ، ولهم أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء حرائر وإماء أكفاء أو غير أكفاء ؛ وإنما النزاع فى تزويج النساء بغير الأكفاء ، والآية لم تتعرض لذلك أصلا) .

قال: وقد أنكح رسول الله ﷺ زينب أم المؤمنين زيدا مولاه ، وأنكح المقداد ضباعة بنت الزبير بن عبد المطلب (قلنا: كان (١) ذلك برضا المرأتين

(١) وأيضا فإن ذلك كان قبل نسخ التبنى ، وكان زيد بن حارثة يدعى

ورضا أوليائها ، ونحن نقول بجوازه ؛ وإنما الكلام في إنكاح الصغيرة غير كفوئها أو تزويج البالغة نفسها منه بغير رضا أوليائها ، ولا دلالة فى الحديث على جواز ذلك أصلا) . قال: وإنما تخيرنا نكاح الأقارب لأنه فعل رسول الله ﷺ لم ينكح بناته إلا من بنى هاشم وبنى عبد شمس ، وقال تعالى : « لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة » (٢ : ٢٤) انتهى ﷺ . قلنا: وفيه أكبر دليل على اعتبار الكفاءة فى تزويج النساء .

واحتج بعض أهل الظاهر على إبطال الكفاءة بقوله تعالى : « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم » الآية . ولا حجة لهم فيه ، فإن سياقه للنهى عن المفاخرة بالانتساب المفضية إلى احتقار المسلم وإلى البطر وغمص الناس، واعتبار الكفاءة بمعزل من ذلك كله ، فالمقصود منها التأليف بين الزوجين ، ولا يكون عادة إلا بالتعارف الذى جعلت الشعوب والقبائل له بنص الآية . وليس المراد بالتعارف تعارف الأشخاص فقط كما وهم ، بل تعارف الأشخاص والأرواح جميعا ، وإليه الإشارة فى قوله ﷺ : « الأرواح جنود مجندة ما تعارف منها ائتلف ، وما تناكر منها اختلف » . وباليقين تدرى أن التعارف المفضى إلى الائتلاف إنما يكون بين الأكفاء المتفقة فى الشعوب والقبائل ، المتقاربة فى الأخلاق والديانة والحرف والغنا ، فشتان بين طبائع السادات والحاكة ، والملوك والسوقة ، والصلحاء والفساق . أفنجعل المتقين كالفجار ؟ و روى مسلم من حديث واثلة بن الأسقع : إن الله اصطفى كنانة من بنى إسمعيل، واصطفى من بنى كنانة قريشا، واصطفى من قريش بنى هاشم الحديث. قال الحافظ فى التلخيص: لا يعارض هذا ما رواه الترمذى عن أبى هريرة مرفوعا « لينتهين أقوام يفتخرون بآبائهم » الحديث ، لأنه محمول على المفاخرة المفضية إلى

---

* ابن محمد رسول الله ﷺ ، وكان حكم المتبنى إذ ذاك حكم الأبناء، فكان زيد كفو الزينب رضى الله عنها بهذا المعنى، فافهم .

احتقار المسلم ، وعلى البطـر وغمص الناس ، وحديث واثلة تستفاد منه الكفاءة ، ويذكر على سبيل شكر المنعم .

و روى الترمذى عن على رضى الله عنه : إن رسول الله ﷺ قال : « يا على، لا تؤخر ثلاثا: الصلوة إذا أتت ، والجنازة إذا حضرت ، والأيم إذا وجدت لها كفوا » . رجـاله موثقون ، كما فى الإعلاء، وقال البيهقى : أمثل مـا ورد في اعتبار الكفاءة حديث على هذا، كذا فى التلخيص (١ : ١٦٢) . وصححه الحاكم فى المستدرك وأقره عليه الذهبي (٢ : ١٦٢) .

وقـال الشافعى : أصل الكفاءة فى النكاح حديث بريرة لما خيرت ، لأنها إنما خيرت لأن زوجها لم يكن كفـوا ا هـ . أى لأن الـراجح عند المحـدثين أن زوجها كان عبدا ، كذا فى التلخيص (١ : ٢٩٦) . وحديث بريرة متفق عليه مشهور. وقال أيضا: روى الشافعى عن أبى فديك عن ابن أبى ذئب عن ابن شهاب أنه بلغه أن رسول الله ﷺ قال : « قدموا قـريشا ولاتقدموها » رواه البيهقى مـن حديث على بن أبى طالب وجبير بن مطعم وغيرهما ، وقـد جمعت طرقه فى جزء كبير انتهى (ص ـ ١٢٥) . وهذا مما احتج به الشافعية للكفاءة .

وقال ابن تيمية فى اقتضاء الصراط المستقيم (ص ـ ٢٦) : روى البزار عـن أبى إسحق عن أوس بن ضمعج قـال : قـال سلمان : « نفضلكم يا معاشر العرب لتفضيل رسول الله ﷺ إياكم ؛ لا ننكح نساءكم ، ولا نؤمكم فى الصلوة » وهذا إسناد جيد . وهذا مما احتج به أكثر الفقهاء الذين جعلوا العربية من الكفاءة بالنسبة إلى العجمى . واحتج به أحمد فى إحدى الروايتين على أن الكفاءة ليست حقا لواحد معين ، بل هى مـن الحقوق المطلقة فى النكاح ، حتى أنه يفرق بينهما عند علمها (فبطل قول ابن حزم : واحتج المخالفون بآثار سـاقطـة ، فإن هـذا أثر جيد قد احتج به أحمد ، وأحمد أحمد) . قال : وأيضا فإن عمر بن الخطاب رضى الله عنه لما وضع ديوان العطاء كتب الناس على قدر أنسابهم ، فبدأ بأقربهم فأقربهم نسبا

إلى رسول الله ﷺ ، فلما انقضت العرب ذكر العجم . هكـذا كان الديوان على عهد الخلفاء الراشدين ، وسائر الخلفاء من بنى أمية و ولد العباس إلى أن تغير الأمر بعد ذلك . وسبب هذا الفضل ـ والله أعلم ـ مـا اختصوا به فى عقولهم وأخلاقهم وأعمالهم الخ . وفيه الدلالة على اعتبار التقدم بالنسب بالإجماع .

و روى الخلال بسنده عن عمر رضى الله عنه قال : « لأمنعن فروج ذوات الأحساب إلا من الأكفاء » . احتج به أحمد بن حنبل ، وهو الإمام فى الحديث ، فقال: إذا تزوج المولى العربية فرق بينهما . وهو قول سفيان، لقول عمر ـ فذكره ـ قاله الموافق فى المغني (٧ : ٣٧٢) . واحتجاج مثل ابن حنبل بحديث تصحيح له . و رواه محمد في الآثار أخبرنا أبو حنيفة عن رجل عن عمر بن الخطاب أنه قال : « لأمنعن فروج ذوات الأحساب إلا من الأكفاء » . قـال محمد : وبهذا نأخذ ، إذا تزوجت المرأة غير كفو لها فرفعها وليها إلى الإمـام فرق بينهما . وهـو قول أبي حنيفة (ص - ٦٧) . وهما إماما الفقه والحديث إذا احتجا بحديث كان تصحيحاله . واستدل ابن الجوزى فى التحقيق على اعتبار الكفاءة بحديث عائشة أنه عليه السلام قال : « تخيروا لنطفكم ، وانكحوا الأكفاء » . وله طرق عديدة من حديث أنس و عمر بن الخطاب رواه ابن ماجـه ، والحاكم ، والبيهقى ، وصححه السيوطى فى الجامع الصغير بالرمز (ص ـ ١٢٩) .

إذا نقصت المرأة من مهر مثلها فللأولياء أن يفرقوا بينهما : مسئلة : قـال الجصاص فى قولـه تعالى : « إذا تراضوا بينهـم بالمعروف » : وأيضا فإن الباء تصحب الأبـدال ، فإنما انصرف ذلك إلى مقدار المهر وهو أن يكون مهر مثلها لا نقص فيه ، ولذلك قال أبو حنيفة : إنها إذا نقصت من مهر المثل فللأولياء أن يفرقوا بينهما اھ (١ : ٤٠٠) فى الآيـة دلالـة على اعتبار مهر المثل ، لما فيها دلالة على اعتبار الكفاءة . وبالجملة فالـتراضى بـالمعروف أن يكون النكاح بمهر المثل وبالكفوء ، وحينئذ فليس للولى عضل موليته ، وإلا فله أن يعضلها أى يمنعها

من النكاح بأقل من مهر المثل أوبغير الكفوء ، وإذا كان ذلك فى المطلقات الثيبات ففى الأبكار بالأولى . والله تعالى أعلم.

قوله تعالى : « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة » الآية

لا تستحق الأم نفقة الرضاع مع بقاء الزوجية : لا يخلو من أن يكون عمومها فى سائر الأمهات مطلقت كن أو غير مطلقات، أو أن يكون معطوفا على ما تقدم ذكره من المطلقات ، مقصور الحكم عليهن ، فإن كان المراد سائر الأمهات المطلقات منهن والمزوجات فإن النفقة الواجبة للمزوجات منهن هى نفقة الزوجية وكسوتها ؛ لا للرضاع لأنها لا تستحق نفقة الرضاع مع بقاء الزوجية ، فتجتمع لها نفقتان . وإن كانت مطلقة فنفقة الرضاع مستحقة بظاهر الآية ، لأنه أوجبها بالرضاع ، وليست فى هذه الحال زوجة ولا معتدة منه ، لكونه معطوفا على قوله : « وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن » الآية فتكون منقضية العدة بوضع الحمل ، وتكون النفقة المستحقة أجرة الرضاع . وجائز أن يكون طلقها بعد الولادة فتكون عليها العدة با لحيض ، وقد اختلف الرواية عن أصحابنا فى وجوب نفقة الرضاع ونفقة العدة معا ففى إحدى الروايتين تستحقها معا،وفى الأخرى لا تستحق للرضاع شيئا مع نفقة العدة.

الأم أحق برضاع ولدها فى الحولين ، ليس للأب أن يسترضع غيرها إذا رضيت : فقد حوت الآية الدلالة على معنيين : أحدهما أن الأم أحق برضاع ولدها فى الحولين ، وأنه ليس للأب أن يسترضع له غيرها إذا رضيت بأن ترضعه (بما ترضع به الأخرى) . والثانى أن الذى يلزم الأب فى نفقة الرضاع إنما هو سنتان .

نفقة الرضاع على الأب وحده غير مشارك فيها : وفى الآية دلالة على أن

الأب لا يشارك فى نفقة الرضاع ، لأن الله تعالى أوجب هذه النفقة على الأب للأم ، وهما جميعا وارثان، ثم جعل الأب أولى بإلزام ذلك من الأم مع اشتراكهما فى الميراث ، فصار ذلك أصلا فى اختصاص الأب بإلزام النفقة دون غيره .

كذلك حكم سائر ما يلزم الأب من نفقة الأولاد : كذلك حكمه فى سائر ما يلزمه من نفقة الأولاد الصغار والكبار الزمنى ، يختص هو بإيجابه عليه دون مشاركة غير فيه ؛ لدلالة الآية عليه .

وقوله تعالى : « وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن » يقتضى وجوب النفقة والكسوة لها فى حال الزوجية ، لشمول الآية لسائر الوالدات من الزوجات والمطلقات .

الواجب من النفقة هو على حال الرجل : وقوله: « بالمعروف » يدل على أن الواجب من النفقة والكسوة هو على حال الرجل فى إعساره ويساره، إذ ليس من المعروف إلزام المعسر أكثر مما يقدر عليه ويمكنه ، ولا إلزام الموسر الشيء الطفيف .

النفقة على مقدار الكفاية مع اعتبار حال الزوج : ويدل أيضا على مقدار الكفاية مع اعتبار حال الزوج ، وقد بين ذلك بقوله عقيب ذلك : « لا تكلف نفس إلا وسعها » . فإذا اشتطت المرأة وطلبت من النفقة أكثر من المعتاد المتعارف لمثلها لم تعط ، وكذلك إذا قصر الزوج عن مقدار نفقة مثلها فى العرف والعادة لم يحل ذلك ، وأجبر على نفقه مثلها .

جواز استئجار الظئر بطعامها وكسوتها : وفى هذه الآية دلالة على جواز استئجار الظئر بطعامها وكسوتها ، لأن ما أوجبه الله تعالى فى هذه الآية للمطلقة هى أجرة الرضاع ، وقد بين ذلك بقوله تعالى : « فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن » اه قاله الجصاص (١ : ٤٠٤) .

اختلاف العلماء في مدة الرضاع : وقد استدل الجمهور بهذه الآية على أن كمال الرضاعة سنتان، فلا اعتبار بالرضاعة بعد ذلك . قالوا : ولهذا قال : « لمن أراد أن يتم الرضاعة » . وذهب أكثر الأئمة إلى أنه لا يحرم من الرضاعة إلا ما كان دون الحولين ، فلو ارتضع المولود وعمره فوقهما لم يحرم .

دلائل الجمهور مع الجواب عنها : قال الترمذى « باب ما جاء أن الرضاعة لا تحرم إلا فى الصغر دون الحولين » ثم روى من طريق هشام بن عروة عن فاطمة بنت المنذر عن أم سلمة قالت : قال رسول الله ﷺ : « لا يحرم من الرضاع إلا ما فتق الأمعاء فى الثدى ، وكان قبل الفطام » . هذا حديث حسن صحيح ، والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم أن الرضاعة لا تحرم إلا ما كان دون الحولين ، وما كان بعد الحولين الكاملين فإنه لا يحرم شيئا . (قلت : لا دلالة فى الحديث على تحديد الحولين ، وغاية ما فيه التحديد بفتق الأمعاء فى الثدى ، وهو يدل على الصغر ، وعلى إبطال رضاع الكبير. وكذا قوله « وكان قبل الفطام » إنما يدل على ذلك أيضا ، وأما على تحديده بالحولين فلا) .

قال ابن كثير : تفرد الترمذى برواية هذا الحديث ، ورجاله على شرط الصحيحين . ومعنى قوله : « إلا ما كان فى الثدى » أى فى محل الرضاعة قبل الحولين . (قلت: لا دلالة فيه على كونه قبل الحولين .) قال: كما جاء فى الحديث الذى رواه أحمد عن وكيع وغندر عن شعبة عن عدى بن ثابت عن البراء بن عازب قال: لما مات إبراهيم ابن النبي ﷺ قال: « إن ابنى مات في الثدى، إن له مرضعا فى الجنة » . وهكذا أخرجه البخارى من حديث شعبة . وإنما قال عليه السلام ذلك لأن ابنه إبراهيم عليه السلام مات وله سنة وعشرة أشهر ، فقال : « إن له مرضعا » يعنى تكمل رضاعه (قلت: لا دلالة فيه على أن الموت فى الثدى لا يكون بعد الحولين ، وغاية ما فيه أن الموت في الحولين موت فى الثدى، وهذا مما لاننكره

ولا نزاع فيه).

قال : ويؤيده ما رواه الدارقطني من طريق الهيثم بن جميل عن سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن ابن عباس قال : قال رسول الله ﷺ : « لا يحرم من الرضاع إلا ما كان في الحولين » . ثم قال : ولم يسنده عن ابن عيينة غير الهيثم بن جميل ، وهو ثقة حافظ (قلت : قال ابن عدى : والهيثم بن جميل يغلط عن الثقلت ، وأرجو أنه لا يتعمد الكذب . وهذا الحديث يعرف به عن ابن عيينة مسندا ، وغير الهيثم يوقفه على ابن عباس . انتهى من الزيلعى) . قال ابن كثير : وقد رواه الإمام مالك في الموطأ عن ثور بن زيد عن ابن عباس مرفوعا (قلت : كلا ! بل موقوفا) . ورواه الدراوردى عن ثور عن عكرمة عن ابن عباس (موقوفا) وزاد « وما كان بعد الحولين فليس بشئ » وهذا أصح (قلت : ولا حجة في الموقوف إذا عارضه النص ، وسيأتي) .

قال : وقال أبو داؤد الطيالسى : عن جابر قال : قال رسول الله ﷺ : « لا رضاع بعد فصال ، ولا يتم بعد احتلام » (قلت : لا دلالة فيه على التحديد بحولين ، وفى سنده حرام بن عثمان ، وروى عن الشافعي وابن معين قالا: الرواية عن حرام حرام. وأما قوله) وتمام الدلالةمن هذا الحديث في قوله تعالى : « وفصاله في عامين أن اشكرلى » (قلنا : معناه إن الفصال فى عامين هو الغالب عادة) وقال : « وحمله وفصاله ثلاثون شهرا » .

حجة أبي حنيفة على أن مدة الرضاع ثلثون شهرا : قلت : هذا ما احتج به أبو حنيفة ، لأن المراد بالحمل إن كان هو الحمل فى البطن فغير جائز أن يكون حمل ورضاع أكثر من الحد الذى حده الله تعالى ذكره ، فما نقص من مدة الحمل عن تسعة أشهر فهو مزيد في مدة الرضاع ، وما زيد في مدة الحمل نقص عن مدة الرضاع ، وغير جائز أن يجاوز بهما كليهما مدة ثلاثين شهرا ، كما حده الله تعالى . فقد يجب أن يكون مدة الحمل إن بلغت حولين كاملين

أن لا يرضع المولود إلا ستة أشهر وإن بلغت أربع سنين كما هو جائز عند الخصم أن يبطل الرضاع ، فلا ترضع لأن الحمل قد استغرق الثلاثين شهرا وجاوز غايته ، أو يقال : إن مدة الحمل لن تجاوز ستة أشهر أو تسعة أشهر فيخرج من قول الجميع ويكابر الموجود والمشاهد ؛ وكفى بها حجة على خطأ دعواه ؛ فالمراد بالحمل إذاً هو الحمل على الأكف أو الحمل فى الحجر ، وثلاثون شهرا هو حد للمعنيين كليهما ، وهو بظاهره يفيد جواز الإرضاع إلى الحولين وستة أشهر فافهم .

قال : والقول بأن الرضاعة لا تحرم بعد الحولين يروى عن على ، وابن عباس ، وابن مسعود ، وجابر ، و أبى هريرة ، وابن عمر ، وأم سلمة ، وسعيد بن المسيب ، وعطاء ، والجمهور . وهو مذهب الشافعى ، وأحمد ، وإسحق ، والثورى ، وأبى يوسف ، ومحمد ، ومالك فى رواية وعنه : إن مدته سنتان وشهران وفى رواية : وثلاثة أشهر . وقال أبو حنيفة : سنتان وستة أشهر ، وقال زفر بن الهذيل : مادام يرضع فإلى ثلث سنين ، وهذا رواية عن لأوزاعى . قال مالك : ولو فطم الصبى دون الحولين فأرضعته امرأة بعد فصاله لم يحرم ، لأنه قد صار بمنزلة الطعام ، وهو رواية عن الأوزاعى . وقد روى عن عمر وعلى أنهما قالا : « لا رضاع بعد فصال » فيحتمل أنهما أرادا الحولين كقول الجمهور سواء فطم أو لم يفطم ، ويحتمل أنهما أرادا الفعل كقول مالك . والله أعلم انتهى (١ : ٢٨٣) .

الجواب عن احتجاج الجمهور بقوله تعالى : « حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة »: قال الجصاص : وأما قوله تعالى : « حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة » فإنه لا يخلو توقيت الحولين من أحد معنيين ، إما أن يكون تقديرا لمدة الرضاع الموجب للتحريم ، أو لما يلزم الأب من نفقة الرضاع ؛ فلما قال فى نسق التلاوة بعد ذكر الحولين : « فإن أرادا فصالا عن تراض منهما وتشاور

فلا جناح عليهما » دل ذلك على أن الحولين ليسا تقديرا لمدة الرضاع الموجب للتحريم ، لأن الفاء للتعقيب ، فواجب أن يكون الفصال علقه بإرادتهما بعد الحولين ، وإذا كان الفصال معلقا بتراضيهما وتشاورهما بعد الحولين فقد دلى ذلك على أن ذكر الحولين ليس هو من جهة توقيت الرضاع الموجب للتحريم ، وأنه جائز أن يكون بعدهما رضاع (وقد روى معاوية ابن صالح عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في قوله تعالى : « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة » قال : فجعل الله سبحانه الرضاع حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة ، ثم قال : « فإن أرادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما » إن إرادا أن يفطماه قبل الحولين وبعده . رواه ابن جرير بسند حسن ٢ : ٣٠٢) . فأخبر ابن عباس في هذا الحديث أن قوله تعالى : « فإن أرادا فصالا » على ما قبل الحولين وبعده (وهو قول عطاء رواه ابن جرير من طريق سويد أخبرنا ابن المبارك عن ابن جريج قال : قلت لعطاء : « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين » قال : إن أرادت أمه أن تقصر عن حولين كان عليها حقا أن تبلغه ، لا أن تزيد عليه إلا أن تشاء . انتهى وسنده حسن) .

ويدل عليه قوله تعالى : « وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم (أي بعد الحولين وأبت الأم ذلك) فلا جناح عليكم » . وظاهره الاسترضاع بعد الحولين ، لأنه معطوف على ذكر الفصال الذي علقه بتراضيهما ، فأباحه لهما وأباح للأب الاسترضاع بعد ذلك كما أباح لهما الفصال إذا كان فيه صلاح الصبي ، ودل ما وصفنا على أن ذكر الحولين إنما هو توقيت لما يلزم الأب في الحكم من نفقة الرضاع ويجبره الحاكم عليه . والله أعلم (وكذا هو توقيت لما يلزم الأم ديانة إذا عجز الأب عن الاسترضاع) .

أقوال السلف في مدة الرضاع : قال : وقد روى عن السلف في ذلك أقاويل ، فروى عن علي « لا رضاع بعد فصال » وعن عمر وابن عمر « لا رضاع

إلا ما كان فى الصغر » . وهذا يدل على اعتبار الحولين ، لأن عليا علق الحكم بالفصال ، وعمر وابنه بالصغر من غير توقيت . وعن أم سلمة أنها قالت : « إنما يحرم من الرضاع ما كان فى الشدى قبل الفطام » ، وعن أبى هريرة « لا يحرم من الرضاع إلا ما فتق الأمعاء » وهو نحو ما روى عن عائشة أنها قالت : « إنما يحرم من الرضاعة ما أنبت اللحم والدم » فهذا كله يدل على أنه لم يكن من مذهبهم اعتبار الحولين . وقد روى عن عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس أنهما قالا : « لا رضاع بعد الحولين » .

وما روى عن النبى ﷺ أنه قال : « الرضاعة من المجاعة » (رواه الشيخان عن عائشة) يدل على أنه غير متعلق بالحولين ، ولو كان كذلك لما قال : « الرضاعة من المجاعة » ولقال : الرضاعة فى الحولين ، فلما لم يذكر الحولين وذكر المجاعة ومعناها أن اللبن إذا كان يسد جوعته ويقوى عليه بدنه فالرضاعة فى تلك الحال ، وذلك قد يكون بعد الحولين ، فاقتضى ذلك صحة الرضاع الموجب للتحريم بعد الحولين . وفى حديث جابر (١) إن النبى ﷺ قال : « لا رضاع بعد فصال » (قد تقدم الكلام فى سنده) وذلك يوجب أنه إذا فصل بعد الحولين أن ينقطع حكمه بعد ذلك (لا بمجرد مضى الحولين بغير فصال) .

تأئييد قول أبي حنيفة بالنظر : ولما كانت أحوال الصبيان تختلف فى الحاجة إلى الرضاع ، فمنهم من يستغنى عنه قبل كمال الحولين ، ومنهم من لا يستغنى عنه بعد كمال الحولين ، واتفق الجميع على نفى الرضاع للكبير وثبوت الرضاع للصغير ، ولم يكن الحولان حدا للصغير

---

(١) قال الجصاص : فإن قال قائل : قد روى فى حديث جابر أن النبى ﷺ قال : « لا رضاع بعد الحولين » قيل له : المشهور عنه « لا رضاع بعد فصال » فجائز أن يكون هذا هو أصل الحديث ، وأن من ذكر الحولين حمله على المعنى وحده . وأيضا لو ثبت هذا اللفظ احتمل أن يريد أيضا لا رضاع على الأب بعد الحولين انتهى (١ : ٤١٣) .

إذ لايتمنع أحد أن يسميه صغيرا وإن أتى عليه حولان ، علمنا أن الحولين ليس بتوقيت لمدة الرضاع . ألا ترى أنه ﷺ لما قال : « الرضاعة من المجاعة » وقال : « الرضاعة ما أنبت اللحم، وأنشز العظم » فقد اعتبر معنى تختلف فيه أحوال الصغار وإن كان الأغلب أنهم قد يستغنون عنه بمضى الحولين فسقط اعتبار الحولين فى ذلك ، ثم مقدار الزيادة عليهما طريقة الاجتهاد لأنه تحديد بين الحال التى يكتفى فيها باللبن وبين الانتقال إلى الحال التي يكتفى فيها بالطعام ويستغنى ، وكان عند أبى حنيفة أنه ستة أشهر بعد الحولين ، وذلك اجتهاد فى التقدير والمقادير التى طريقها الاجتهاد ، كتقويم المستهلكات وأروش الجنايات التى لم يرد بمقاديرها توقيف ، وتقدير متعة النساء بعد الطلاق ، وما جرى مجرى ذلك ، لا يتوجه على القائل بها سؤال وليس لأحد مطالبة من غلب على ظنه شيء من هذه المقادير بإقامة الدلالة عليه . فهذا أصل صحيح فى هذا الباب ، يجرى مسائله فيه على منهاج واحد. ونظيره ما قال أبوحنيفة فى حد البلوغ : إنه ثمانى عشرة سنة ، وأن المال لا يدفع إلى البالغ الذى لم يونس رشده إلا بعد خمس وعشرين سنة فى نظائر لذلك من المسائل التي طريق إثبات المقادير فيها الاجتهاد . انتهى ملخصاً (١ : ٧١٢) .

حاصل قول أبي حنيفة رحمه الله و محصوله : وبالجملة فأبو حنيفة يقول بما قال الجمهور : إن مدة الرضاع حولان كاملان ، ولكنه زاد عليهم أن الفصال قبل الحولين ليس بواجب ، وإنما يجب ذلك بعد إتمام الرضاعة وهو بمضى الحولين اتفاقا . وباليقين ندرى أن الصبي لو فطم عن اللبن بالكلية بعد ما ارتضع حولين شبعا فإن ذلك يضره وربما يفضى إلى هلاكه ، فلا بد من القول بجواز الإرضاع شيئا بعد الحولين ليتمرن على ترك اللبن والاغتذاء بالطعام ، وقدرناه بستة أشهر كما أن مدة انتقال الولد فى بطن الأم إلى غذاء اللبن بالولادة ستة أشهر ، وذلك أقل مدة الحمل ، فهذه الستة أشهر للفصال دون الإرضاع .

فإن قيل: يجب على الوالدين تمرين الصبى على ترك اللبن بقرب تمام الحولين.
قلنا : يرده قوله تعالى : « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد

أن يتم الرضاعة » فيجوز لهما الاكتفاء بالإرضاع وإشباع الولد بلبن الأم فى حولين كاملين ، ولا دليل على وجوب نقص الإرضاع عنهما أو على حرمة الإشباع من اللبن في شئ منهما . وإذا كان كذلك فلا بد من مدة لتمرين الولد على ترك اللبن كيلا يتضرر بتركه دفعتاً ، ولا يهلك بالاكتفاء بالطعام جملتاً ، وقد عرفت أن قوله تعالى : « حولين كاملين » قيد لإرضاع الوالدة ولدها ، والمعنى أنه لا يجب على الوالدة إرضاعه إلا حولين كاملين ، أو لا يجب على الوالد نفقة الإرضاع إلا حولين ، وليس فيه حرمة زيادة الإرضاع أكثر من سنتين ولا أن الرضاع بعد الحولين غير محرم ، فالاحتياط فى إلحاق مدة التمرين بمدة الرضاع فى أحكام التحريم ونحوها . فلله در أبي حنيفة ! حيث احتاط فى ذلك لأجل الرضيع ، ولأجل حرمة النكاح ، وليس ذلك فيما قالوا .

الجواب عن احتجاج الجمهور بقوله تعالى : « لمن أراد أن يتم الرضاعة » :
فإن قيل : قوله تعالى : « لمن أراد أن يتم الرضاعة » نص على أن الحولين تمام الرضاع ، فغير جائز أن يكون بعده رضاع . قلنا : كون الحولين تاما لا ينافي كون الحولين والنصف أتم . وأيضا فقد مر أن الستة أشهر بعد الحولين ليس بمدة الرضاع بل هي مدة التمرين على الفصال مع الإرضاع قليلا ، هو وجه قول أبي حنيفة رحمه الله .

المفتى به فى المذهب هو قولهما ، وهو قول الجمهور : ولكن المفتى به فى المذهب هو قولهما ، وهو قول الجمهور : إن تمام الرضاعة الحولان ، فلا رضاعة بعدهما تحرم شيئا . قال محمد فى الموطا : كان أبو حنيفة رحمه الله يحتاط بستة أشهر بعد الحولين فيقول : يحرم ما كان في الحولين وبعدهما إلى ستة أشهر ، وذلك ثلثون شهرا (جمعا بين قول الله تعالى: « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة » وبين قوله عزوجل : « وحمله وفصاله ثلثون شهرا » فقال : مدة الرضاع حولان ، ويحتاط فى التحريم إلى ستة أشهر بعدهما

وهـذا حكم مبنى على الاحتياط للجمع بين الدليلين وإن كان الأول نصا في كون تمام الرضاعة بالحولين ، وبهذا اندحض ما أورده صاحب التعليق الممجد على قـول الإمام) . قال : ونحن لا نرى أنه يحرم، ونرى أنه لا يحرم ما كان بعد الحولين ا هـ (ص-٢٧٥) . قال صاحب التعليق الممجد: هذا هو الأصح المفتى به اهـ .

قال الجصاص : قوله تعالى : « لاتضار والدة بولدها ولا مولود له بولده » معناه لاتضار والدة بولدها بأن لا تعطى إذا رضيت بأن ترضعه بمثل ما ترضعه به الأجنبية ، بل تكون هى أولى ، وهو كما قال فى آية أخرى « فإن أرضعن لكـم فآتوهن أجورهن » فجعلها أولى بالرضاع . ثم قال : « وإن تعاسرتم فسترضع له أخرى » فلم يسقط حقها من الرضاع إلا عند التعاسر.

إذا أبت الأم الرضـاع يجـبر الأب أن يحضر الظـئر عندها : ويحتمل أن يريد بـه أنها لا تضار بولدها إذا لم تختر أن ترضعه بأن ينتزع منها ، ولكنه يجبر الزوج بأن يحضر الظئر إلى عندها حتى ترضعـه فى بيتها ، وكذلك قول أصحابنا . ولما كانت الآيـة محتملة للمضارة بـالوجهين وجب حملـه على المعنيين ، فيكون الـزوج ممنوعا من استرضاع غيرهـا إذا رضيت هى بأن ترضعـه بأجرة مثلها ، وإن لم ترضع أجبر الزوج على إحضار المرضعـة حتى ترضعه فى بيتها ، حتى لا يكون مضارا لها بولدها .

الأم أحق بحضانة الولد من الأب: وفى هذا دلالة على أن الأم أحق بإمساك الولد ما دام صغيرا وإن استغنى عن الرضاع بعد ما يكون ممن يحتاج إلى الحضانة، لأن حاجته إلى الأم بعد الرضاع كهى قبله ، فـإذا كانت فى حال الرضاع أحق به وإن كانت المرضعة غيرها علمنا أن فى كونه عند الأم حقا لها . وفيه حق للولد أيضا ، وهو أن الأم أرفق به وأحنى عليه . وذلك في الغلام عندنا إلى أن يأكل وحده ، ويشرب وحده ، ويتوضأ وحده ، وفي الجارية حتى تحيض . لأن الغلام إذا بلغ الحد الذى يحتاج فيه إلى التأديب ويعقلـه فنى كونه عند الأم دون الأب

ضرر عليه، والأب مع ذلك أقوم بتأديبه ، وهى الحال التى قال فيها النبى ﷺ « مروهم بالصلاة بسبع ، واضربوهم عليها لعشر ، وفرقوا بينهم فى المضاجع » . فمن كان سنه سبعاً فهو مأمور بالصلاة على وجه التعليم والتأديب لأنه يعلقها، فكذلك سائر الأدب الذى يحتاج إلى تعلمه ، وفى كونه عندها في هذه الحال ضرر عليه ، ولا ولاية لأحد على الصغير فيما يكون فيه ضرر عليه . وأما الجارية فلا ضرر فيه ضرر عليها فى كونها عند الأم إلى أن تحيض ، بل كونها عندها أنفع لها ، لأنها تحتاج إلى آداب النساء (من تمدن المنزل ، وصيانة الدار وضبط ما فيها ، وخدمة البيت ، وإطاعة الزوج وخدمته بالطبخ وخياطة الثياب ، ونحوها) . ولا تزول هذه الولاية عنها إلا بالبلوغ ، لأنها تستحقها عليها بالولادة ، ولا ضرر عليها في كونها عندها ، فلذلك كانت أولى إلى وقت البلوغ ، فإذا بلغت احتاجت إلى التحصين والأب أقوم بتحصينها (وتزويجها) فلذلك كان أولى بها .

وبمثل دلالة القرآن على ما وصفنا ورد الأثر عن رسول الله ﷺ ، وهو ما روى عن على كرم الله وجهه وابن عباس أن عليا اختصم هو وزيد بن حارثة وجعفر بن أبى طالب فى بنت حمزة - وكانت خالتها تحت جعفر - فقال النبى ﷺ : « ادفعوها إلى خالتها، فإن الخالة والدة » (رواه البخارى وأحمد وأبو داود) . فكان فى هذا الخبر أنه جعل الخالة أحق من العصبة (ولم يخير الولد ، وإنما جعلها أحق به لكونها بمنزلة الأم ، فكانت الأم أحق بها منهم بالأولى) كما حكمت الآية بأن الأم أحق بإمساك الولد من الأب .

ذوات الرحم المحرم أولى بحضانة الولد من العصبات : وهذا أصل فى أن ذوات الرحم المحرم أولى بإمساك الصبى وحضانته من العصبة من الرجال، الأقرب فالأقرب منهم . وقد حوى هذا الخبر معانى ، منها أن الخالة لها حق الحضانة ، وأنها أحق به من العصبة، سماها والدة . ودل ذلك على أن كل ذات رحم محرم من الصبى فلها هذا الحق، الأقرب فالأقرب، إذ لم يكن هذا الحق مقصورا على الولادة.

المطلقة أحق بحضانة ولدها ما لم تتزوج : وقد روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو أن امرأة جاءت بابن لها إلى النبي ﷺ فقالت : يا رسول الله ، إن ابني هذا كان بطني له وعاء ، وثديي له سقاء ، وحجري له حواء . وإن أباه طلقني وأراد أن ينتزعه مني . فقال رسول الله ﷺ : أنت أحق به ما لم تتزوجي » (ولم يخير الولد ، رواه أبو داود والحاكم وقال : صحيح الإسناد) . وروى مثل ذلك عن جماعة من الصحابة منهم على ، وأبو بكر ، وعبد الله بن مسعود ، والمغيرة بن شعبة فى آخرين من الصحابة والتابعين .

الجواب عن قول الشافعي : يخير الغلام : وقال الشافعي : يخير الغلام إذا أكل وشرب وحده ، فإن اختار الأب كان أولى به ، وكذلك إن اختار الأم كان عندها . وروى فيه حديث أبي هريرة أن رسول الله ﷺ خير غلاما بين أبويه ، فقال له: « اختر أيهما شئت » . وروى عبد الرحمن بن غنم قال: « شهدت عمر بن الخطاب خير صبيا بين أبويه » . فأما ما روى عن النبي ﷺ فجائز أن يكون بالغا ، لأنه قد يجوز أن يسمى غلاما بعد البلوغ . وقد روى عن على أنه خير غلاما ، وقال: « لو قد بلغ هذا - يعنى أخاله صغيرا - لخيرته » . فهذا يدل على أن الأول (١) كان كبيرا . وقد روى في حديث أبي هريرة « أن امرأة خاصمت زوجها إلى النبي ﷺ وقالت : إنه طلقني ، وإنه يريد أن ينزع مني ابني ، وقد نفعني وسقاني من بئر أبي عنبته . فقال رسول الله ﷺ : استهما عليه فقال : من يحاجني فى ابني ؟ فقال رسول الله ﷺ : يا غلام ، هذه أمك وهذا

---

(١) رواه البيهقى فى سننه عن الشافعي أنبأ ابن عيينة عن يونس بن عبد الله الجرمى عن عمارة الجرمى قال : خيرنى على رضى الله عنه بين أمى وعمى ، ثم قال لاخ لى أصغر منى : « وهذا أيضا لو قد بلغ مبلغ هذا لخيرته » . قال الشافعي: قال إبراهيم عن يونس عن عمارة عن على مثله . وقال فى الحديث : « وكنت ابن سبع أو ثمان سنين » انتهى (٨ : ٤ . قلت): إبراهيم شيخ الشافعي مكشوف الحال.

أبوك ، فاختر أيها شئت ، فأخذ الغلام بيد أمه » (رواه أصحاب السنن ، وقال الترمذى : حسن صحيح ، والحاكم وقال : صحيح الإسناد) . وقول الأم : قد سقانى من بئر أبى عنبة » يدل على أنه كان كبيرا ، وقد اتفق الجميع أنه لااختيار للصغير فى سائر حقوقه ، فكذلك فى الأبوين . قال محمد بن الحسن : لا يخير الغلام ، لأنه لا يختار إلا شر الأمرين . قال الجصاص : هو كذلك ، لأنه يختار اللعب والإعراض عن تعلم الأدب والخير وقال الله تعالى : « قوا أنفسكم وأهليكم نارا » ومعلوم أن الأب أقوم بتأديبه وتعليمه ، وأن في كونه عند الأم ضررا عليه لأنه ينشأ على أخلاق النساء اهـ (١ : ٤٠٦) .

صح عن الصحابة أنهم لم يخيروا الغلام : وقد صح عن أبى بكر الصديق أنه قضى لأم الصبى حين اختصم فيه عمر بن الخطاب ، وكان قد طلقها ، فلقيها تحمله بمحسر وقد فطم ومشى ، فأخذ بيده لينتزعه منها و نازعها إياه ، حتى أوجع الغلام وبكى . وقال : أنا أحق بابنى منك . فاختصما إلى أبى بكر ، فقضى لها به . وقال : « ريحها و حرها وفراشها خير له منك حتى يشب ويختار لنفسه » . رواه عبدالرزاق فى مصنفه : أخبرنا ابن جريج أخبرنى عطاء الخراسانى عن ابن عباس قال: طلق عمر بن الخطاب امرأته الأنصارية أم ابنه عاصم ـ فذكره ـ . ثم رواه من طريق سفيان الثورى عن عاصم عن عكرمة به وفيه : فقال أبو بكر : « هى أعطف وألطف ، وأرحم وأحنى وأرأف ، وهى أحق بولدها ما لم تتزوج» انتهى . ثم اختصم عمر بن الخطاب جدة الغلام حين تزوجت أمه ، فأقبلا حتى أتيا أبا بكر ، فقال عمر : ابنى ، وقال المرأة : ابنى . فقال أبو بكر : خل بينه وبينها ، فما راجعه عمر الكلام . رواه مالك فى الموطا فى كتاب القضاء عن يحى بن سعيد عن القاسم بن محمد به ، ورواه البيهقى فى سننه من طريق عبدالرحمن بن أبى الزناد عن أبيه عن الفقهاء الذين ينتهى إلى قولهم من أهل المدينة أنهم كانوا يقولون: قضى أبوبكر الصديق على عمر ابن الخطاب لجدة ابنه عاصم بحضانته حتى يبلغ (١)

(١) أى يعقل ويقارب البلوغ بأن يكون ابن سبعة أو عشرة ، كما مر .

وأم عاصم يومئذ حية متزوجة . ومن طريق مجالد عن عامر (هو الشعبي) عن مسروق أن عمر رضي الله عنه طلق أم عاصم فكان في حجر جدته ، فخاصمته إلى أبي بكر ، فقضى أن يكون الولد مع جدته والنفقة على عمر رضي الله عنه ، وقال : هي أحق به . ثم أخرجه من وجه آخر وفيه : فقضى أبو بكر لأمه ثم قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « لاتوله والدة عن ولدها » انتهى (٨: ٥). وفي كل ذلك دليل على أنه لم يخير الولد ، وكان بمحضر من الصحابة وهم متوافرون .

الجواب عن حديث رافع بن سنان في الباب وهو حجة للشافعي رحمه الله :

وأما ما رواه البيهقي وغيره من طريق عبدالحميد بن جعفر عن أبيه حدثني رافع بن سنان « أنه أسلم وأبت امرأته أن تسلم ، فأتت النبي ﷺ فقالت : ابنتي وهي فطيم ، وقال رافع : ابنتي. فقال النبي ﷺ لرافع : اقعد ناحية ، وقال لامرأته : اقعدي ناحية . وأقعد الصبية بينهما ، ثم قال : ادعواها ، فمالت الصبية إلى أمها ، فقال النبي ﷺ : اللهم اهدها ، فمالت إلى أبيها فأخذها رافع بن سنان » . وفيه أشياء أولها أن عبد الحميد هذا متكلم فيه ، كان يحي القطان يضعفه ، وكان الثوري يحمل عليه ويضعفه . كذا في الضعفاء لابن الجوزي . وثانيها أنه مضطرب الإسناد والمتن ، قاله ابن القطان . وذكر الطحاوي هذا الحديث من وجه آخر وفيه أنه عليه‌السلام قال لهما : « بل لكما أن تخيره ، فقالا : نعم » . ففيه أن التخيير كان باختيارهما . ثالثها أن الشافعي وغيره من العلماء لم يقولوا بظاهر هذا الحديث ، فإن الفطيم لا يطلق على من بلغ سبعا ، لأنهم كانوا يفطمون لنحو حولين . فلا حجة في هذا الحديث لمحل النزاع . وأيضا لا يصح إثبات التخيير بهذا الحديث على مذهب الشافعي ، لأن التخيير إنما يكون بين شخصين من أهل الحضانة ، والأم ليست من أهل الحضانة عنده لأنها كافرة والأب مسلم ، فكيف يحتج البيهقي بحديث لا يقول إمامه بموجبه ؟ انتهى ملخصا من الجوهر النقي (٨ : ٤) . ولقائل أن يقول : خيره رسول الله ﷺ ثقة بدعائه ، فوفق الصبي لاختيار الأنظر له

بدعائه عليه الصلوة والسلام ، فهذا مما يختص به النبي ﷺ ، لايقاس عليه غيره . والله أعلم .

إذ امتنعت الأم عن الإرضاع والأب لا يتضرر فلا تجبر الأم عليه : وقال فى شرح الوقاية : اعلم أن قوله تعالى : « ولوالدات يرضعن أولادهن » أوجب الإرضاع على الأمهات ، وقوله تعالى : « لا تكلف نفس إلا وسعها ، لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده » أوجب دفع الضرر عن الأمهات والآباء . فإن امتنعت والأب لا يتضرر باستيجار المرضعة لا تجبر الأم ، لأن الظاهر أن امتناعها للعجز ، لأن إشفاق الأمومة يدل على أنها لا تمتنع إلا للعجز ؛ فإن قدمت عليه وطلبت الأجرة لا تعطى ، لأنـه قـد ظهر قدرتها . فالإتيان بالواجب لا يوجب الأجرة ، على أن الشرع لم يوجب للمرضعة إلا النفقة . قال الله تعالى : « وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف » وكل من تأخـذ النفقـة - وهى المنكوحة ومعتدة الرجعى - لا تعطى شيئا آخر للإرضاع . وأما المبتوتة فكـذا فى رواية ، وأما على الرواية الأخرى فإن الزوج قـد أوحشها بالإبانـة فلا يرجى منها المسامحة والمساهلة ، فصارت كما بعد العدة ، وإنما يجوز الإجارة بعد العدة (مطلقا سواء كانت رجعيـة أو مبائنة ، لأن النفقـة غير واجبة لها ، فيجب الأجرة لقوله تعالى : « وعلى المولود له رزقهن الآية ») هذا لفظه . وقـد صرح بذلك كله صاحب الهداية أيضا ، وقال فى تأويل قوله تعالى : « لا تضار والدة بولدها » : منع إلزامها الإرضاع مع كراهتها ، وفى تأويل قوله تعالى : « ولا مولود له بولده » : منع إلزامـه الأجرة لها أكثر من أجرة الأجنبيـة . انتهى من الأحمدية (ص - ٨٩) .

النسب إلى الآباء : وفيها أيضا : ذكر الإمام فخر الإسلام البزدوى فى بحث إشارة النص : وفى قوله تعالى : « وعلى المولود له » إشارة إلى أن النسب إلى الآباء (فكأن الوالدات إنما ولدن الأولاد لأجلهم) .

للأب حق التملك فى مال ولده : وإلى أن للأب حق التملك في مال ولده ، وأنه لا يعاقب بسببه كالمالك بمملوكه ، لأنه نسب إليه بلام الملك . وإلى انفراد الأب بتحمل نفقة الولد ، لأنه أوجبها عليه بهذه النسبة ، ولا يشاركه فيه أحد .

نفقة الأب على الابن وحده لا يشارك فيها : وإلى أن الولد إذا كان غنيا والوالد محتاجا لم يشارك الولد أحد فى تحمل نفقة الوالد . وفى قوله تعالى : « رزقهن وكسوتهن بالمعروف » إشارة إلى أن أجرة الرضاع يستغنى عن التقدير بالكيل والوزن ، كما قال أبو حنيفة . انتهى محصول كلامه (ص – ٨٨) .

وفيها أيضا : قال المفسرون : قوله تعالى : « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين » خبر فى معنى الأمر المؤكد ، وإذا كان فى معنى الأمر يكون للندب ، لأن إرضاع الأم ولده ليس بواجب عليها وإنما الواجب استيجار الأب مرضعة لأجله ، أو يحمل على الوجوب ولكن بشرط إن لم يقبل الصبى إلا ثدى أمه ولم يوجد له ظئر ، أو كان الأب عاجزا عن الاستيجار . والأول هو المختار للإمام الزاهد ، والثانى لصاحب الهداية انتهى (١ : ٨٦) .

يجب الإرضاع على الأم ديانة لا قضاء : والأولى أن يقال بوجوب الإرضاع عليها إذا لم يكن بها عذر ، لا قضاء ، إلا إذا لم يقبل الصبى ثدى غيرها – إلى آخره – كذا فى فتح القدير .

إذا كان لبن الأم يضر بالولد فللأب أن يسترضع غيرها : مسئلة : إذا رضيت الأم بإرضاع ولدها ولكن لبنها يضر بالولد جاز للأب أن يسترضع غيرها ، كذا فى التفسير الكبير للرازى (٢ : ٢٦٣) . وقواعدنا تساعده . وقال في قوله تعالى : « إذا أسلمتم ما آتيتم بالمعروف » : ليس التسليم شرطا للجواز والصحة ، وإنما هو ندب إلى الأولى ، والمقصود منه أن تسلم الأجرة إلى المرضعة يدا بيد حتى تكون طيبة النفس راضية ، فيصير ذلك سببا لصلاح

حال الصبي والاحتياط في مصالحه . وفي الأحمدية : والتقييد بهذا التسليم ندب لا شرط للجواز بالإجماع ، إذ الأجرة لا تجب إلا عند تمام المعقود عليه (ص - ٩٠) .

اتفاق العلماء على بطلان رضاع الكبير : فائدة : قد روى في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها أنها كانت ترى رضاع الكبير يؤثر في التحريم . وهو قول عطاء بن أبي رباح والليث بن سعد (وبه أخذ أهل الظاهر) . وكانت عائشة تأمر بمن تختار أن يدخل عليها من الرجال لبعض نسائها فترضعه ، وتحتج في في ذلك بحديث سالم مولى أبي حذيفة حيث أمر النبي ﷺ امرأة أبي حذيفة أن ترضعه - وكان كبيرا - فكان يدخل عليها بتلك الرضاعة . وأبى ذلك سائر أزواج النبي ﷺ ، ورأين ذلك من الخصائص ، وهو قول الجمهور - وهم الأئمة الأربعة ، والفقهاء السبعة ، والأكابر من الصحابة ، وسائر أزواج رسول الله ﷺ سوى عائشة - ما ثبت في الصحيحين عن عائشة أن رسول الله ﷺ قال : « انظرن من إخوانكن ، فإنما الرضاعة من المجاعة » كذا في ابن كثير (١ : ٢٨٣) .

وقال الجصاص : قد كان بين السلف اختلاف في رضاعة الكبير ، فروى عن عائشة أنها كانت ترى رضاع الكبير موجبا للتحريم كرضاع الصغير ، وكانت تروى في ذلك حديث سالم مولى أبي حذيفة ، وأبى سائر أزواج النبي ﷺ ذلك وقلن لعائشة : لعل هذه كانت رخصة من رسول الله ﷺ لسالم وحده . وقد روت عائشة عن النبي ﷺ ما يدل على أن رضاع الكبير لا يحرم ، وهو قوله : « إنما الرضاعة من المجاعة » . وقد روى حديث عائشة الذي قدمناه على وجه آخر ، وهو ما روى عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه أن عائشة كانت تأمر بنت عبد الرحمن بن أبي بكر أن ترضع الصبيان حتى يدخلوا عليها إذا صاروا رجالاً (قلت : روى محمد في الموطا أخبرنا مالك أخبرنا نافع مولى عبد الله بن

عمر أن سالم بن عبد الله أخبره «أن عائشة أم المؤمنين رضى الله عنها أرسلت به (أى بنافع) وهو يرضع إلى أختها أم كلثوم بنت أبى بكر فقالت: ارضعيه عشر رضعات، حتى يدخل على. فأرضعتنى أم كلثوم بنت أبى بكر ثلث رضعات، ثم مرضت فلم ترضعنى غير ثلث مرار؛ فلم أكن أدخل على عائشة من أجل أن أم كلثوم لم تتم لى عشر رضعات» (ص - ٢٧٢).

الظاهر رجوع عائشة عن قولها برضاع الكبير: فلو كانت عائشة ترى رضاع الكبير لأرضعته أم كلثوم أو غيرها من بنات أخى عائشة بعد ما كبر وترعرع، ولكنها لم تفعل ذلك وحجبته عنها، فدل على أنها لم تكن ترى رضاع الكبير. ولعلها كانت ترى ذلك أولا ثم رجعت عنه حين أنكر عليها أزواج النبى ﷺ. روى مسلم عن زينب بنت أم سلمة أم المؤمنين رضي الله عنها عن أمها أنها كانت تقول: «أبى سائر أزواج النبى ﷺ أن يدخلن عليهن أحدا بتلك الرضاعة، وقلن لعائشة: والله ما نرى هذا إلا رخصة أرخصها رسول الله ﷺ لسالم خاصة، فما هو بداخل علينا أحد بهذه الرضاعة». وقد روى عن أبى موسى أنه كان يرى رضاع الكبير، و روى عنه ما يدل على رجوعه، وهو ما روى أبو حصين عن أبى عطية قال: قدم رجل بامرأته من المدينة، فوضعت فتورم ثديها، فجعل يمجه ويصبه، فدخل فى بطنه جرعة منه، فسأل أبا موسى فقال: بانت منك. فأتى ابن مسعود فأخبره، فأقبل بالأعرابى إلى الأشعرى، فقال: «أرضيعاً ترى هذا الأشمط؟ إنما يحرم من الرضاع ما ينبت اللحم والعظم» فقال الأشعرى: لا تسئلونى عن شئ وهذا الحبر بين أظهركم. وهذا يدل على أنه رجع عن قوله الأول إلى قول ابن مسعود، إذ لولا ذلك لم يقل: لا تسئلونى عن شئ الخ وكان باقيا على مخالفته (والحديث رواه أبو داود وسكت عنه، والبيهقى وغيره).

وقد روى عن على، وابن عباس، وعبدالله، وأم سلمة، وجابر بن عبدالله، وابن عمر (وكذا عن عمر(١) رضى الله عنه أن رضاع الكبير لا يحرم.

---

(١) روى محمد فى الموطا أخبرنا عبدالله بن دينار قال: جاء رجل إلى*

ولا نعلم أحدا من الفقهاء قال برضاع الكبير إلا شئ يروى عن الليث بن سعد، يرويه عنه أبو صالح أن رضاع الكبير يحرم . وهو قول شاذ ، لأنه روى عن عائشة ما يدل على أنه لا يحرم ، وهو ما روى الحجاج عن الحكم عن أبي الشعشاء عن عائشة قالت : « يحرم من الرضاع ما أنبت اللحم والدم » . فإذا ثبت شذوذ قول من أوجب رضاع الكبير فحصل الاتفاق على أن رضاع الكبير غير محرم . وبالله التوفيق . انتهى ملخصا (١ : ٤١١) .

وقال النووى فى شرح مسلم : قالت عائشة ، و داوٗد الظاهرى : يثبت حرمة الرضاع برضاع البالغ ، كما يثبت برضاع الطفل ، لهذا الحديث (أى لحديث سهلة بنت سهل فى رضاعة سالم مولى أبى حذيفة) . وقال سائر العلماء من الصحابة والتابعين وعلماء الأمصار إلى الآن : إنه لا يثبت الرضاع إلا برضاع من دون سنتين إلا أبا حنيفة فقال : سنتين ونصف ، وقال زفر : ثلاث سنين، وعن مالك رواية سنتين وأيام . واحتج الجمهور بقوله تعالى : « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين» ، وبالحديث الذى ذكره مسلم « إنما الرضاعة من المجاعة » وبأحاديث مشهورة . وحملوا حديث سهلة على أنه مختص بها وبسالم انتهى . وذكر ابن عبد البر وغيره أن بقول عائشة قال عطاء والليث ، وقال أبو بكر بن العربى : لعمر الله ! إنه لقوى ، كيف؟ ولو كان ذلك خاصا بسالم لقال لها : ولا يكون لأحد بعدك ، كما قال لأبى بردة في الجذعة . وفيه ما لا يخفى على صاحب الفطنة ، كذا فى التعليق الممجد (ص - ٢٧٤) . فإن حديث سهلة واقعة حال

---

* عبدالله ابن عمر وأنا معه عند دارالقضاء يسئله عن رضاعة الكبير ، فقال عبد الله بن عمر : جاء رجل إلى عمر بن الخطاب فقال: كانت لى وليدة فكنت أصيبها، فعمدت امرأتى إليها فأرضعتها ، فدخلت عليها فقالت امرأتى : دونك ، والله قد أرضعتها . قال عمر رضى الله عنه: «أوجعها وأت جاريتك ، فإنما الرضاعة رضاعة الصغير » (ص - ٢٧٣) . وهذا سند صحيح .

عموم لها ، والأصل فى الواقعة الخصوص ، وقد يظهر خصوصها بقرائن الأحوال لمن شاهدها ، فلما أبى سائر أزواج النبى ﷺ عمومها ورد عين خصوصها : ووافقهن على ذلك أكابر الصحابة رضى الله عنهم كان قولهن أرجح على قول عائشة ، لاسيما والروايات عن عائشة مختلفة ، والظاهر رجوعها إلى قول سائر أمهات المؤمنين رضى الله عنهن أجمعين .

الرد على ابن تيمية ومن وافقه : وأما ما في عون المعبود : قد جمع بين حديث الباب وبين هذه الأحاديث بأن الرضاع يعتبر فيه الصغر إلا فيما دعت إليه الحاجة ، كرضاع الكبير الذى لا يستغنى عن دخوله على المرأة ويشق احتجابها منه. ويجعل حديث الباب مخصصا لعموم هذه الأحاديث ، وإليه ذهب شيخ الإسلام ابن تيمية . وقال الشوكانى : هذا هو الراجح عندى ، وقال : هذه طريقة متوسطة بين طريقة من استدل بهذه الأحاديث على أنه لا حكم لرضاع الكبير مطلقا، وبين من جعل رضاع الكبير كرضاع الصغير مطلقا ، لما لا يخلو عنه كل واحدة من هاتين الطريقتين من التعسف انتهى (٢ : ١٨٢). فباطل بالمرة ، فإن المخصص للعموم لا بد أن يكون متأخرا عن العام ، وحديث سهلة ليس كذلك بل كان في أوائل الإسلام كما لا يخفى على من تأمل سياقه ، وقوله ﷺ : « إنما الرضاعة من المجاعة » ونحوه متأخر عنه جدا. وأيضا فلم يذهب إلى هذا الجمع أحد من الفقهاء، فهو قول حادث محدث، وقد قال النبى ﷺ: « من أحدث فى أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد » . ولو كان ذلك من أمر الإسلام فى شئ لكان أزواج النبى ﷺ وأكابر الصحابة والتابعين أولى أن يذهبوا إليه. وأيضا فإن الخلاف فى رضاع الكبير إنما كان فى السلف ، ثم اتفق القرن الثالث على أن رضاع الكبير لا يحرم ، والإجماع اللاحق يرفع الخلاف السابق ، فابن تيمية ومن وافقه محجوجون بإجماع من تقدمهم فافهم .

الجواب عن إشكال يرد على حديث سهلة فى إرضاعها سالما وهو كبير :

فائدة : أشكل حديث سهلة على العلماء أنها كيف أرضعت سالما وهو كبير ؟

وكيف حازله أن يمسها ويمص ثديها ؟ فقال النوري فى شرح مسلم : قال القاضى عياض : لعلها حلبته ثم شربها من غير أن يمس ثديها . وهذا حسن . ويحتمل أنه عفا عن مسه للحاجة ، كما خص بالرضاعة مع الكبر انتهى. والجواب الأول أولى، لما فى رواية ابن سعد عن الواقدى عن محمد بن عبد الله بن أخى الزهرى عن أبيه قال : « كانت سهلة تحلب في مسعط قدر رضعته فيشربه سالم في كل يوم حتى مضت خمسة أيام ، فكان بعد ذلك يدخل عليها وهى حاسر رأسها ، رخصة من رسول الله ﷺ سهلة » كذا فى التعليق الممجد (ص - ٢٧٤) .

قوله تعالى : « وعلى الوارث مثل ذلك »

أى على الوارث مثل ما على والد الطفل من الإنفاق على والدة الطفل ، والقيام بحقوقها ، وعدم الإضرار بها . وهو قول الجمهور ، وقد استقصى ذلك ابن جرير فى تفسيره .

مذهب الحنفية فى ذلك هو مذهب جمهور السلف : وقد استدل بذلك من ذهب من الحنفية والحنبلية إلى وجوب نفقة الأقارب بعضهم على بعض ، وهو مروى عن عمر بن الخطاب وجمهور السلف ، ويرشح ذلك بحديث الحسن عن عمرة مرفوعا « من ملك ذا رحم محرم عتق عليه » . وفى الروح : المراد بالوارث وارث الوالد ، فإنه يجب عليه مثل ما وجب على الأب من الرزق والكسوة بالمعروف إن لم يكن للولد مال وهو التفسير المأثور عن عمر ، وابن عباس ، وقتادة ، ومجاهد ، وعطاء ، وإبراهيم ، والشعبى ، وعبد الله بن عتبة ، وخلق كثير (استوعب ذكرهم ابن جرير) . ويؤيده أن « ال » كالعوض عن المضاف إليه الضمير ، ورجوع الضمير لأقرب مذكور ، هو الأكثر في الاستعمال . وخص الإمام أبو حنيفة هذا الوارث بمن كان ذا رحم محرم من الصبى ، وبه قال حماد . ويؤيده قراءة ابن مسعود « وعلى الوارث ذى الرحم المحرم مثل ذلك » .

وقيل: عصباته، وبه قال أبو زيد، ويروى عن عمر رضى الله عنه ما يؤيده. وقال الشافعي: المراد وارث الأب، وهو الصبي نفسه أى مؤن الصبي من ماله إذا مات الأب. واعترض أن هذا الحمل يأباه أنه لا يخص كون المؤنة فى ماله إذا مات الأب بل إذا كان له مال لم يجب على الأب أجرة الإرضاع، بل يجب عليه النفقة على الصبي، وأجرة الإرضاع من مال الصبي بحكم الولاية، وفيه نظر (لم يتبين لى وجه النظر). وقيل: المراد الباقى من الأبوين، وقد جاء الوارث بمعنى الباقى، كما فى قوله ﷺ: «اللهم، متعنى بسمعى وبصرى، واجعلهما الوارث منى». قيل: وهذا يوافق مذهب الشافعي، إذ لا نفقة عنده فيما عدا الولاد. ولا يخفى ما فى ذلك من البحث، لأن من (فى قوله: وعلى الوارث منهما) إن كانت للبيان لزم التكرار أو الركاكة أو ارتكاب خلاف الظاهر، وإن كانت للابتداء كان المعنى الباقى غير الأبوين، وهو يجوز أن يكون من العصبات أوذوى الأرحام الذين ليست قرابتهم قرابة الولاد، وكون ذلك موافقا لمذهب الشافعي إنما يتأتى إذا تعين كون الباقى ذوى قرابة الولاد، وليس فى اللفظ ما يفيده، كما لا يخفى انتهى (٢ : ١٢٧).

ولا يخفى أن ظاهر الآية حجة لنا، وإليه ذهب جمهور السلف، كما قدمناه عن ابن كثير. وقال الإمام فخر الإسلام: فيه إشارة إلى أن النفقة تستحق بغير الولاد، وهى نفقة ذوى الأرحام خلافا للشافعي، لقوله تعالى: «وعلى الوارث مثل ذلك». وهو بعمومه يتناول العم والأخ وغيرهما، ويتناولهم بمعناه، لأنه اسم مشتق من الإرث مثل الزانى والسارق (فكان سبب الوجوب هو الإرث دون الولاد). وفيه إشارة إلى أن من عدا الوالد يتحملون النفقة على قدر المواريث حتى أن النفقة يجب على الأم والجد أثلاثا، لقوله تعالى: «وعلى الوارث مثل ذلك» وهو اسم مشتق معنى، فيجب بناء الحكم على معناه. هذا كلامه. ومراده أن قوله تعالى «وعلى الوارث» إشارة إلى العموم، فيتناول ما عدا قرابة الولاد،

وإشارة إلى أن النفقة على قدر الإرث ، ففيه أشارتان . انتهى من الأحمدية (ص - ٩٠) .

الجواب عن تأويل الشافعية فى الآية : وفسر الشافعية قوله تعالى : « مثل ذلك » بأن لا يضار . رواه البيهقى فى سننه عن أشعث عن الشعبى ، وعمن حدثه عن ابن عباس . وأشعث ضعفه البيهقى نفسه، فمن أين له أن يحتج به ؟ وقد فسر الشعبى قوله تعالى : « مثل ذلك » بأنه رضاع الرضيع . ذكره القاضى بسند جيد، وذكره ابن أبى شيبة أيضا ثم ذكر البيهقى عن مجاهد « وعلى الوارث مثل ذلك » قال : يعنى الولى من كان . وفى سنده عبدالرحمن بن الحسن القاضى ، نسب إلى الكذب ، ذكره الذهبى فى كتاب الضعفاء (ومع ذلك فهو لا يفيد البيهقى ، لأن الولى يعم العصبات كلهم فيتناول ماعدا قرابة الولاد ، ولم يقل به إمامه) . على أن مجاهدا لم يتعرض لقوله تعالى « مثل ذلك » هل المراد به نفى المضارة أو وجوب الرضاع ؟ وقد جاء عن مجاهد مصرحا أن المراد المعنى الثانى . قال ابن أبى شيبة : حدثنا سفيان بن عيينة عن أبى نجيح عن مجاهد قال : « على الوارث مثل ما على أبيه أن يسترضع له » . وهذا سند صحيح . وأخرجه القاضى إسماعيل عن على بن المدينى عن ابن عيينة .

ثم ذكر البيهقى عن ابن المسيب عن عمر « أنه جبر عصبته صبى أن ينفقوا عليه الرجال دون النساء » وفى رواية « أنه جبر عما على رضاع ابن أخيه » وذكر عن الزهرى « أن عمر بن الخطاب أغرم ثلاثة كلهم يرث الصبى أجر رضاعه » . وذكر أن كلا منهما منقطع . قلت : (يا للعجب ! وهل لمن قلد الشافعى أن يرد مراسيل ابن المسيب عن عمر ؟ وهو من أصح الناس إرسالا عنده) مرسل بن المسيب قد أرسل من رواية الزهرى أيضا ، كما ذكره البيهقى نفسه ، وأرسل من وجه ثالث . قال ابن أبى شيبة : ثنا حفص هو ابن غياث عن إسماعيل - يعنى ابن أبى خالد - عن الحسن « أن عمر جبر رجلا على نفقة ابن أخيه »

والحاج يحتج بمثل هذا المرسل (الذى قد تعدد مخرجه) كما عوف . وذكر ابن أبى شيبة بسنده عن زيد بن ثابت قال : « إذا كان عم وأم فعلى الأم بقدر ميراثها ، وعلى العم بقدر ميراثه » (وبه قال أصحابنا) . وذكر ابن أبى شيبة أيضا عن جماعة من التابعين وغيرهم أن المراد بقوله تعالى : « وعلى الوارث مثل ذلك » وجوب النفقة (١) والرضاع . وذكر عبدالرزاق وعبد بن حميد والقاضى إسماعيل وغيرهم بأسانيدهم عن جماعة من السلف مثل ذلك . حكى ذلك عنهم ابن حزم، ثم قال : فهؤلاء عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت ولا يعرف لهما مخالف من الصحابة ، ومن التابعين عبدالله بن عتبة بن مسعود ، وقبيصة بن ذويب ، والحسن البصرى ، وعطاء بن أبى رباح ، وإبراهيم النخعى، وأصحاب ابن مسعود ، وقتادة، والشعبى ، ومجاهد ، وشريح ، وزيد بن أسلم . وهو قول الضحاك ابن مزاحم ، وسفيان الثورى ، وعبدالرزاق انتهى كلامه .

ونفى المضارة - مع قلة من قال به وضعف سنده - لا يختص بالوارث، فلا فائدة حينئذ في تخصيصه به . فظهر أن تفسير الآية بوجوب النفقة والرضاع أولى

---

(١) وبذلك اندحض قول ابن العربى في أحكامه ونصه : وقالت طائفة من العلماء من قوله تعالى : « مثل ذلك » لا يرجع إلى جميع ما تقدم كله ، وإنما يرجع إلى تحريم الإضرار ، وهو الأصل . فمن ادعى أنه يرجع العطف فيه إلى جميع ما تقدم فعليه الدليل ، وهو يدعى على اللغة العربية ما ليس منها ، ولا يوجد له نظير فيها . انتهى (١ : ٨٧) . قلنا : قد عرفت أن هذا هو مذهب جمهور السلف من الصحابة والتابعين ، وهم أعرف الناس بالعربية ، وأيضا فإن ذلك هو مقتضى عطفه على قوله: «وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف» وما بينهما تفسير المعروف معترض بين المعطوف والمعطوف عليه . فكان المعنى : وعلى وارث المولود له مثل ما وجب عليه من الرزق والكسوة . قاله الزمخشرى ، وهو حجة فى العربية إمام فيها ، فافهم .

منه، لصحة معناه وكثرة القائلين به . ويمكن حمل الآية على الأمرين جميعا . وليس التفسير بنفي المضارة منافيا للتفسير الآخر ، بل هو موافق له في المعنى ، إذ لا مضارة فوق موت مورثه جوعا وعطشا وبردا وهو غني فلا يرحمه . انتهى من الجوهر النقي (٧ : ٤٧٩) .

اختلاف السلف فيمن تلزمه نفقة الصغير : وقال الجصاص : قد اختلف السلف فيمن تلزمه نفقة الصغير ، فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه : إذا لم يكن له أب فنفقته على العصبات . وذهب في ذلك إلى أن الله تعالى أوجب النفقة على الأب دون الأم ، لأنه عصبة ، فوجب أن تختص بها العصبات بمنزلة العقل . وقال زيد بن ثابت : النفقة على الرجال والنساء على قدر مواريثهم . وهو قول أصحابنا (لما مر في كلام فخر الإسلام أن في قوله تعالى : « وعلى الوارث » إشارة إليه) . وروي عن ابن عباس ما ذكرنا من أن على الوارث أن لا يضارها وولدها . وقد بينا أن هذا يدل على أنه رأى على الوارث النفقة ، لأن المضاره تكون فيها (وأما في غيرها فهو فيه كالأجنبي) .

وقال مالك : لا نفقة على أحد إلا الأب خاصة ، ولا تجب على الجد ، ولا على ابن الابن للجد ، وتجب على الابن للأب . وقال الشافعي : لا تجب نفقة الصغير على أحد من قرابته إلا الوالد ، والولد ، والجد ، وولد الولد . قال الجصاص : وظاهر قوله تعالى : « وعلى الوارث مثل ذلك » واتفاق السلف على ما وصفنا من إيجاب النفقة يقضيان بفساد هذين القولين ، وقد ذكرنا اختلاف السلف فيمن تجب عليه من الورثة ، ولم يقل أحد منهم : إن الأخ والعم لا تجب عليهما النفقة . وقول مالك والشافعي خارج عن قول الجميع ، ومن حيث وجب على الأب وهو ذورحم محرم وجب على من هو بهذه الصفة ، الأقرب فالأقرب بهذه (والأولى الاستدلال بقراءة ابن مسعود كما مر) .

فإن قيل: فإن كان قوله « وعلى الوارث مثل ذلك » موجبا للنفقة على كل

وارث فالواجب إيجاب النفقة على الأب والأم على قدر مواريثهما منه . قيل له: إنما المراد وعلى الوارث غير الأب ، وذلك لأنه قد تقدم ذكر الأب فى أول الخطاب بإيجاب جميع النفقة عليه دون الأم ، ثم عطف عليه قوله : « وعلى الوارث مثل ذلك » وغير جائز أن يكون مراده الأب مع سائر الورثة ، لأنه يوجب نسخ ما تقدم ، وهو غير جائز في شئ واحد فى خطاب واحد .

فإن قيل : فأوجبوا النفقة على ابن العم إذا كان وارثا . قلنا : معلوم أنه لم يرد به وارثا فى حال الحيوة، لأن الميراث لا يكون فى حال الحيوة ، وبعد الموت لا يدرى من يرثه، وعسى أن يكون هذا الصبي يرث هذا الذى عليه النفقة بموته ، وجائز أن يحدث له أى الصبي من الورثة من يحجب من أوجبنا عليه . ولما كان كذلك علمنا أنه ليس المراد حصول الميراث له ، وإنما المعنى أنه ذو رحم محرم من أهل الميراث ؛ فلو كان له خال وابن عم وجبت النفقة على الخال والميراث لابن العم ، لأن ابن العم ليس بذى رحم محرم ، والخال وإن لم يكن وارثا فى هذه الحال فهو من أهل الميراث وذورحم محرم . وقال ابن أبى ليلى : النفقة على كل وارث ذارحم محرم كان أولا ، فيوجبها على ابن العم دون الخال . والدليل على صحة ما ذكرنا اتفاق الجميع على أن مولى العتاقة لا تجب عليه النفقة وإن كان وارثا، وكذلك المرأة لا تجب عليها نفقة زوجها الصغير وهى ممن يرثه . فدل ذلك على أن كونه ذا رحم محرم شرط فى إيجاب النفقة انتهى (١:٤٠٩) .

تائيد قول أبى حنيفة بآيات آخرى : وأيد ذلك ما فى قراءة ابن مسعود « وعلى الوارث ذى الرحم المحرم مثل ذلك » . وبالجملة فمذهب أبى حنيفة أقوى ما يكون فى هذا الباب ، والعلم لله الملك الوهاب . قال الجصاص بعد ما رد على إسمعيل بن إسحق قوله : وقد حكى عن مالك مثل ذلك أنه لا يوجب النفقة إلا على الأب للابن ، وعلى الابن للأب ، ولا يوجبها للجد على ابن الابن : وهو قول خارج عن أقاويل السلف والخلف جميعا ، لا نعلم عليه موافقا ، ومع

ذلك فإن ظاهر الكتاب يرده وهو قوله تعالى : « ووصينا الإنسان بوالديه - إلى قوله - وصاحبهما فى الدنيا معروفا » والجد داخل فى هذه الجملة لأنه أب ، قال الله تعالى : « ملة أبيكم إبراهيم » وهو مأمور بمصاحبته بالمعروف ، لا خلاف فى ذلك ، وليس من الصحبة بالمعروف تركه جائعا مع القدرة على سد جوعته . ويدل عليه أيضا قوله تعالى : « ولا على أنفسكم أن تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم » فذكر بيوت هؤلاء الأقرباء ولم يذكر بيت الابن ، ولا ابن الابن ، لأن قوله : « من بيوتكم » قد اقتضى ذلك ، لأنه قد كان معلوما قبل ذلك أن الإنسان غير محظور عليه مال نفسه ، فلا وجه لقول القائل : لا جناح عليك فى أكل مال نفسك . فدل على أن المراد بقوله : « أن تأكلوا من بيوتكم » هى بيوت الأبناء وأبناء الأبناء ، كقوله : « أنت ومالك لأبيك » فأضاف إليه ملك الابن كما أضاف إليه بيت الابن ، واقتصر على إضافة البيوت إليه . والله تعالى أعلم (١ : ٤٠٩) .

وقال ابن العربى فى الأحكام له : مسئلة : إذا زادت المرأة فى رضاعها على مدة الحولين وقع الرضاع موقعه إلى أن يستقل الولد ، وقال الشافعى وغيره: لو زادت لحظة ما اعتبر ذلك فى حكم . ولو كان هذا حدا موقتا لا تجوز الزيادة عليه ، ولا تعتبر إن وجد ، لما أوقفه الله تعالى على الإرادة كسائر الأعداد الموقتة فى الشريعة . وقال أبو حنيفة : يزيد ستة أشهر ، وقال زفر : ثلاث سنين . وهذا كله تحكم . والصحيح أن ما قرب من أمد الفطام عرفا لحق به ، وما بعد منه خرج عنه من غير تقدير اه (قلت : كل ما يكون مفوضا إلى العرف لا بد فيه من تقدير نظرا إلى العرف ، وإلا لم يتحقق وجوده ، لأن كل ما تحقق وجوده لم يخل عن تقدير ، فلو قدر المجتهد هذا المقدار الذى ظهر له من العرف لم يكن ذلك من التحكم فى شئ ، بل كان من باب التيسر على العوام ، فأبوحنيفة لم يقدرالزيادة بستة أشهر تحكما ، وإنما قدرها نظرا إلى العرف فى ذلك وإلى قرائن شرعية ترجح التقدير بستة أشهر كما مر ، فتذكر) .

حكم الإجارة على النفقة والكسوة : قال : وقوله تعالى : « بالمعروف » يعنى على قدر حال الأب من السعة والضيق ، قال تعالى فى سورة الطلاق : « لينفق ذوسعة من سعته، ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله » . ومن هذه النكتة (١) أخذ علماءنا جواز إجارة الظئر بالنفقة والكسوة ، وبه قال أبو حنيفة . وأنكره صاحباه ، لأنها إجارة مجهولة فلم تجز ، كما لو كانت الإجارة به على عمل آخر . وذلك عند أبى حنيفة استحسان ، وهو عند مالك والشافعى أصل فى الارتضاع ، وفى كل عمل ، وحمل على العرف والعادة فى مثل ذلك العمل ، ولو لا أنه معروف ما أدخله الله تعالى فى المعروف انتهى (ص - ٨٦) .

قلنا : جواز الاستغناء عن التقدير مبنى على أن هذه الجهالة تفضى إلى المنازعة ، لأنهم لا يمنعون فى العادة قدر الكفاية من الطعام ، لأن منفعته يعود إليهم، ولا من الكسوة لأن الولد فى حجرها . كذ فى الأحمدية . وهذا معنى يخص الظئر لا يعمها وغيرها، فلذلك قلنا بجواز مثل هذه الإجارة في الظئر دون غيرها فافهم. وهل إذا تحقق عدم إفضاء الجهالة إلى المنازعة فى إجارات غير إجارة الظئر يقال بجوازها ؟ فالذى يقتضيه القياس نعم ؛ فينبغى الإفتاء بجواز إعطاء الدابة على الثلث ونحوه، فإن هذه عقود قد كثر ابتلاء الناس بها ولا تفضى إلى المنازعة إلا نادرا ، والله تعالى أعلم .

قولى تعالى : « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا » الآية

باب عدة المتوفى عنها زوجها : التربص الانتظار ، ومتعلقه ههنا ثلاثة أشياء : النكاح ، والشظف أى الإحداد ، والخروج . أما النكاح فإذا وضعت المتوفى عنها زوجها ولو بعد وفاته بلخطة اختلف الناس فيها على ثلثة أقوال :

(١) يا سبحان الله! أخذوا بالنكتة وتركوا العمل بالظاهر، حيث قالوا بجواز فسخ النكاح بإعسار الزوج وهو خلاف هذا النص .

الأول أنها قد حلت للأزواج . والثانى أنها لا تحل إلا بانقضاء الأشهر ، قاله ابن عباس . الثالث أنها لا تحل إلا بعد الطهر من النفاس ، قاله الحسن وحماد بن أبى سليمان والأوزاعى . وقد كان قول ابن عباس ظاهرا لولا حديث سبيعة الأسلمية أنها وضعت بعد وفاة زوجها بليال فقال لها النبى ﷺ : « قد حللت ، فانكحى من شئت » صحت رواية الأئمة له .

الجواب عن قول من قال بأبعد الأجلين : والذى عندى أن هذا الحديث لو لم يكن لما صح رأى ابن عباس فى آخر الأجلين ، لأن الحمل إذا وضع فقد سقط الأجل بقوله تعالى : « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » وسقط المعنى الموضوع لأجله الأجل ، وهو مخافة شغل الرحم ، فأى فائدة فى الأشهر ؟ وإذا تمت الأشهر وبقى الحمل فليس يقول أحد : إنها تحل ، وهذا يدلك على أن حديث سبيعة جلا كل غمة وعلا على كل رأى وهمة .

وأما قول الأوزاعى فيرده قوله تعالى : « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » ولم يشترط الطهارة (وظنى أن معنى قوله : لا تحل إلا بعد الطهر الحل كله ، أى جواز النكاح مع الوطأ) . فإن قيل : المراد بقوله تعالى : « وأولات الأحمال » المطلقات لأنه فيهن ورد ، وعلى ذكرهن انعطف . قلنا : عطفه على مطلقة لا يسقط عمومه ، ويشهد له ما بيناه من الحكمة فى إيجاب العدة من براءة الرحم ، وأنها قد وجدت قطعا .

حكم الطيب والزينة فى العدة : وأما الطيب والزينة فقد روى عن الحسن أنه جوز ذلك لها احتجاجاً بما روى أن النبى ﷺ قال لأسماء بنت عميس حين مات جعفر : « امسكى ثلاثا ، ثم افعلى (١) ما بدا لك » . وهذا حديث باطل ، روى الأئمة بأجمعهم عن زينب بنت أبى سلمة عن أم سلمة عن النبى ﷺ أن

---

(١) هذا اللفظ بإطلاقه يفيد جواز النكاح بعد ثلاث أيضا ، ولم يقل به الحسن ولا أحد من الأمة . فلا بد من التقييد وهو عندنا مقيد بترك لباس الحزن كما سيأتى ، وهو معنى غير الإحداد .

أن امرأة جاءت إليه فقالت له : إن ابنتى توفى عنها زوجها وقد اشتكت عينها ، أفنكحلها ؟ فقال : « لا - مرتين أو ثلاثا - ثم قال : إنما هى أربعة أشهر وعشر ، وقد كانت إحداكن ترمى بالبعرة على رأس الحول الحديث » .

الجواب عن حديث أسماء فى عدة الوفاة : ولو صح حديث أسماء فقد قال علماءنا : (إن رسول الله ﷺ قال لها : تسلبى ثلاثا و) إن التسلب هو لباس الحزن ، وهو معنى غير الإحداد (رواه البيهقى فى سننه بلفظ : قالت : لما أصيب جعفر رضى الله عنه أمرنى رسول الله ﷺ قال : تسلبى ثلاثا ثم اصنعى ماشئت . وهو من حديث محمد بن طلحة عن الحكم بن عتيبة عن عبد الله بن شداد بن الهاد عن أسماء بنت عميس به . قال البيهقى : لم يثبت سماع عبد الله من أسماء ، وقد قيل فيه : عن أسماء ، فهو مرسل . ومحمد بن طلحة ليس بالقوى . والأحاديث قبله أثبت ، فالمصير إليها انتهى . ورده ابن التركمانى بأن ابن شداد لم يذكر من المدلسين ، والعنعنة من غير المدلس محمولة على الاتصال إذا ثبت اللقاء أو أمكن - على اختلاف المعروف بين البخارى ومسلم - وأجمعوا على أن قول الصحابى : عن رسول الله ﷺ ، أو إن رسول الله ﷺ قال ، أو سمعت سواء . ومحمد بن طلحة هو ابن مصرف ، اتفق الشيخان عليه ، وقد جاء لحديثه هذا متابعة وشاهد أخرجه قاسم من طريق شعبة ثنا الحكم عن عبد الله بن شداد أنه عليه السلام قال لامرأة جعفر : إذا كان ثلاثة أيام أو من بعد ثلاثة البسى ما شئت (يريد ما عدا لباس الحزن) . وروى أيضا من طريق الحجاج بن أرطاة عن الحسن بن سعد عن عبد الله بن شداد أن أسماء استأذنت النبى عليه السلام أن تبكى على جعفر ، فأذن لها ثلاثة أيام ، ثم بعث إليها أن تطهرى واكتحلى . ذكر ذلك صاحب المحلى ، وذكر رواية الحسن بن سعد ابن منده أيضا فى معرفة الصحابة انتهى (٧ : ٤٣٨) . وبالجملة فقد صح حديث أسماء من حيث الإسناد وفيه إذن النبى ﷺ لها فى التسلب والبكاء ثلاثا ثم منعه إياها من ذلك بعدها . وقوله فيه : « واكتحلى » تفرد به الحجاج بن

أرطاة ، والصحيح قوله : « اصنعى ماشئت » . فلعل حجاجا رواه بالمعنى بقوله : « تطهرى و اكتحلى » والله تعالى أعلم . وإذا عرفت ذلك فليس فيه ما يدل على نفى الإحداد ، وغاية ما فيه نفى التسلب والبكاء بعد ثلاثة ، وهو معنى غير الإحداد ، وقد اتفقوا على أن التسلب والبكاء عمدا محظور عنه ، فحديث أسماء واقعة حال لا عموم لها فافهم .

لا سبيل إلى خروج المعتدة من بيتها : وأما الخروج فعلى ثلاثة أوجه : الأول خروج انتقال ، ولا سبيل إليه عند عامة العلماء إلا ما روى عن ابن عباس وعطاء ، وسفيان الثورى ، لاعتقادهم أن آية الإخراج لم تنسخ ، وقد صح عن على أنه نقل أم كلثوم بعد قتل عمر رضى الله عنه بسبع ليال . رواه سفيان الثورى في جامعه ، وقال : لأنها كانت فى دار الإمارة . وروى البيهقى من طريق يحي بن سعيد عن القاسم بن محمد أن عائشة رضى الله عنها كانت تخرج المرأة وهى فى عدتها من وفاة زوجها . قال : فأبى ذلك الناس إلا خلافها ، فلا نأخذ بقولها وندع قول الناس انتهى (٧ : ٤٣٦) .

الثانى : خروج العبادة كالحج والعمرة ، قال ابن عباس وعطاء : يحججن لأداء الفرض عليهن (وهو قول عائشة أيضا ، أحجت أختها فى عدتها ، وقد تقدم أن الناس أنكروه عليها ، وقال القاسم : كانت الفتنة وخوفها (١) يعنى حين أحجت عائشة رضى الله عنها أختها فى عدتها . رواه البيهقى أيضا) . وقد قال عمر وابن عمر : لا يحججن . وقد كان عمر رضى الله عنه يرد المعتدات من البيداء ، يمنعهن الحج (٢) . فرآى عمر فى الخلفاء ورآى (أبو حنيفة و) مالك فى العلماء وغيرهم أن عموم فرض التربص فى زمن العدة مقدم على عموم زمان فرض الحج لا سيما إن قلنا : إنه على التراخى .

(١) أى لازمة لها .

(٢) ذكره ابن حزم فى المحلى بإسناد صحيح .

يجوز لمعتدة الوفاة الخروج بالنهار للتصرف : الثالث : خروجها بالنهار للتصرف ورجوعها بالليل، قاله ابن عمر وغيره (وصح عن مجاهد أن النبى ﷺ إذن لنسوة استشهد أزواجهن يوم أحد أن يتزاورن ويتحدثن ما بدا لهن ، فإذا أردن النوم فلتؤب كل امرأة منهن إلى بيتها . وصح مثل ذلك عن ابن مسعود ، كما ذكره البيهقى فى سننه) . ويكون خروجها فى السحر ورجوعها عند النوم ، فراعوا المبيت الذى هو عمدة السكنى ومقصوده وإليه ترجع حقيقة المأوى . والآية عامة لكل متزوجة مدخول بها أو غير مدخول بها ، صغيرة أو كبيرة ، أمة أو حرة ، حاملا أو غير حامل ، وهى خاصة فى المدة .

تعتد الأمة المتوفى عنها زوجها نصف عدة الحرة إجماعا : فإن كانت أمة فتعتد نصف عدة الحرة إجماعاً إلا ما يحكى عن الأصم ، فإنه سوى فيه بين الحرة والأمة ، وقد سبقه الإجماع ، لكن لصممه لم يسمع به ، وإذا انتصف فمن العلماء من قال : إنها شهران و خمس ليال . وهو مالك (وأبو حنيفة والجمهور) ورأيت لغيره ما لم أرض أن أحكيه . قاله ابن العربى في الأحكام (١ : ٨٩) . قلت : قد ذهب الجمهور فى عدة الأمة المتزوجة إلى ما ذهب إليه مالك ، وإنما اختلفوا فى عدتها إذا كانت أم ولد توفى عنها سيدها كما سيجئ . قال ابن كثير : وكذلك يستثنى من ذلك الزوجة إذا كانت أمة ، فإن عدتها على النصف من عدة الحرة شهران و خمس ليال على قول الجمهور ، لأنها لما كانت على النصف من الحرة فى الحد (وفى عدة الطلاق اتفاقا) فكذلك فلتكن على النصف فى العدة (للوفاة). ومن العلماء كمحمد بن سيرين وبعض الظاهرية من يسوى بين الزوجات الحرائر والإماء فى هذا المقام ، لعموم الآية ، ولأن العدة من باب الأمور الجبلية التى تستوى فيها الخليقة .

الحكمة فى جعل عدة الوفاة أربعة أشهر وعشرا : وقد ذكر سعيد بن المسيب وأبو العالية وغيرهما أن الحكمة فى جعل عدة الوفاة أربعة أشهر وعشرا لاحتمال

اشتمال على حمل ، فإذا انتظر به هذ المدة ظهر إن كان موجودا كما جاء فى حديث ابن مسعود الذى فى الصحيحين وغيرهما « إن خلق أحدكم يجمع فى بطن أمه أربعين يوما نطفة الحديث » فهذه ثلاث أربعينات بأربعة أشهر ، والاحتياط بعشر بعدها لما قد ينقص بعض الشهور ، ثم لظهور الحركة بعد نفخ الروح فيه . والله أعلم (قلت : وبهذا علم أن الأصم لم ينفرد بما قال ، وله سلف من ابن سيرين فيما ذهب إليه) .

عدة أم الولد إذا توفى عنها سيدها عدة الحرة ثلث حيض : قال : ومن ههنا ذهب الإمام أحمد فى رواية عنه إلى أن عدة أم الولد عدة الحرة ههنا ، لأنها صارت فراشا كالحرائر ، وللحديث الذى رواه أحمد عن يزيد بن هارون عن سعيد بن أبى عروبة عن قتادة عن رجاء بن حيوة عن قبيصة بن ذويب عن عمرو بن العاص أنه قال : « لا تلبسوا علينا سنة نبينا ، عدة أم الولد إذا توفى عنها سيدها أربعة أشهر وعشر » . ورواه أبو داوٗد أيضا . وقد روى عن الإمام أحمد أنه أنكر هذا الحديث . وقيل : إن قبيصة لم يسمع عمروا (قلت : رواه مالك عن ثور بن يزيد عن رجاء بن حيوة أن عمرو بن العاص سئل عن عدة أم الولد ، فقال : « لا تلبسوا علينا فى ديننا ، إن تلك أمة فإن عدتها عدة حرة » لم يقل : أربعة أشهر وعشرا . و روى ابن أبى شيبة عن عيسى بن يونس عن الأوزاعى عن يحى بن أبى كثير « أن عمرو بن العاص أمر أم ولد أعتقت أى بموت سيدها أن تعتد بثلاث حيض ، وكتب إلى عمر ، فكتب إليه بحسن رأيه » انتهى . هذا هو الصحيح عنه، ولعل بعض الرواة روى قوله : « فإن عدتها عدة حرة » بالمعنى ، وفسره بأربعة أشهر وعشر برأيه . وأخرج ابن أبى شيبة أيضا عن على و عبدالله قالا : « ثلاث حيض إذا مات عنها - يعنى أم الولد - » . وحديث على أخرجه محمد بن الحسن فى موٗطاه أيضا . وقال ابن شيبة : حدثنا الثقفى عن يحى بن سعيد قال : سمعت القاسم و ذكر له أن عبدالملك بن مروان فرق بين نساء ورجالهن كن أمهات أولاد نكحن بعد حيضة أو حيضتين حتى يعتدون

أربعة أشهر وعشرا، فقال: سبحان الله ! إنالله يقول فى كتابه : « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا » أيراهن من الأزواج ؟ انتهى من الزيلعى ملخصا (٢ : ٤٨) .

وقال طاوس وقتادة: عدة أم الولد إذا توفى عنها سيدها نصف عدة الحرة، شهران وخمس ليال (قلنا : هذه عدة الأمة ، ولا يصح قياس أم الولد عليها لكونها حرة بموت سيدها) . وقال أبو حنيفة ، وأصحابه ، والثورى ، والحسن بن حى : تعتد بثلاث حيض . وهو قول على ، وابن مسعود ، وعطاء، وإبراهيم النخعى (قد مر دليله فتذكر) . وقال مالك ، والشافعى ، وأحمد فى المشهور عنه: عدتها حيضة . وبه يقول ابن عمر ، والشعبى ، ومكحول ، والليث ، وأبوعبيد ، وأبو ثور ، والجمهور انتهى (١ : ٢٨٥) . قلنا : عمر وعلى وابن مسعود أجل من ابن عمر ، ووافقهم على ذلك عمرو بن العاص ، فأخذنا بقولهم ، وهو الأحوط كما لا يخفى . وأما من جعل عدتها أربعة أشهر وعشرا ففيه ما قاله قاسم : إن هذه عدة الأزواج ، وأم الولد ليست من الأزواج . والله تعالى أعلم .

وجوب الإحداد على المتوفى عنها زوجها فى عدتها : قال ابن كثير : وقوله تعالى : « فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن بالمعروف» يستفاد من هذا وجوب الإحداد على المتوفى عنها زوجها مدة عدتها ، لما ثبت فى الصحيحين من غير وجه عن أم حبيبة وزينب بنت جحش أمى المؤمنين أن رسول الله ﷺ قال : « لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلث ، إلا على زوج أربعة أشهر وعشرا » . والغرض أن الإحداد هو عبارة عن ترك الزينة من الطيب ولبس ما يدعوها إلى الأزواج (أو يدعوهم إليها) من ثياب وحلى وغير ذلك . وهو واجب فى عدة الوفاة قولا واحدا ، ولا يجب فى عدة الرجعية قولا واحدا . وهل يجب فى عدة البائن ؟ فيه قولان . ويجب الإحداد على جميع الزوجات المتوفى عنهن أزواجهن سواء فى ذلك الصغيرة ،

والآيسة ، والحرة ، والأمة المسلمة والكافرة ، لعموم الآية (هذا مذهب الشافعي) .

لا إحداد على الكافرة ، ولا على الصغيرة : وقال الثوري ، وأبو حنيفة وأصحابه : لا إحداد على الكافرة ، وبه يقول أشهب ، وابن نافع من أصحاب مالك. وحجة قائل هذه المقالة قوله ﷺ : « لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث الحديث » . قالوا : فجعله تعبدا (والكافرة ليست من أهله ، وأيضا فإن الكفار ليسوا بمخاطبين بالفروع عندنا) . وألحق أبو حنيفة وأصحابه والثوري الصغيرة بها ، لعدم التكليف (فلا إحداد عليها) . وألحق أبو حنيفة وأصحابه الأمة المسلمة (بها) لنقصها ، قال : وروى عن ابن عباس إذا طلقت المرأة أو مات عنها زوجها « فإذا انقضت عدتها فلاجناح عليها أن تتزين، وتتصنع ، وتتعرض للتزويج . فذلك المعروف » انتهى (١ : ٢٨٦) .

إذا مات الزوج ولم تعلم المرأة بذلك تنقضي عدتها عند الجماعة : قال ابن العربي : إذا مات الزوج ولم تعلم المرأة بذلك إلا بعد مضى مدة العدة فمذهب الجماعة أن العدة قد انقضت. وروى عن على أن العدة من يوم علمت . وبه قال الحسن ، وقال نحوا منه عمر بن عبدالعزيز والشعبي إن ثبت الموت ببينة . ووجهه أن العدة عبارة بترك الزينة وذلك لا يصح إلا بقصد ، والقصد لايكون إلا بعدالعلم. يؤكد (الأول) أنها لو علمت بموته فتركت الإحداد لانقضت العدة ، فإذا تركت الإحداد مع عدم العلم فهو أهون . ألا ترى أن الصغيرة تنقضى عدتها ولا إحداد عليها ؟ انتهى (١ : ٨٩) .

الجواب عن حديث على : إن العدة من يوم علمت : قلت : قد روى الشافعي فى كتاب اختلاف على وعبدالله بلاغاً عن هشيم عن أشعث عن الحكم عن أبي صادق عن ربيعة بن ناجد عن على رضى الله عنه قال : « العدة من يوم يطلق أو يموت » . رواه البيهقى فى سننه، وقال : الرواية الأولى عن على أشهر ،

ونحن إنما نقدم قول غيره على قوله استدلالا بالكتاب انتهى (٧ : ٤٢٥) .

قلت : الرواية الأولى وإن كانت أشهر ولكن الثانية أقوى ، لموافقتها لكتاب الله ولأقوال الجمهور من الصحابة والتابعين . و روى ابن أبي شيبة في مصنفه : حدثنا وكيع ويحيى بن آدم عن شريك عن أبي إسحق عن عبدالرحمن بن يزيد عن عبدالله بن مسعود قال: «العدة من يوم يموت أو يطلق» (زيلعي) و رواه البيهقي في سننه من طريق زهير عن أبي إسحق عن الأسود ، ومسروق وعبيدة عن عبدالله بن مسعود قال : « عدة المطلقة من حين تطلق ، والمتوفى عنها زوجها من حين يتوفى » . و روى ابن أبي شيبة : حدثنا ابن علية عن أيوب عن عمرو بن دينار عن جابر بن زيد يحسبه عن ابن عباس قال : « العدة من يوم يموت » (زيلعي) . قال البيهقي : وفي كتاب ابن المنذر عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : « تعتد من يوم طلقها أو مات عنها » (وهذا عن ابن عباس من غير شك) . و روى ابن أبي شيبة : حدثنا أبو معوية عن عبيدالله عن نافع عن ابن عمر قال : « عدتها من يوم طلقها ، ومن يوم يموت عنها » وهذا سند صحيح . وأخرج نحوه عن مجاهد ، وابن المسيب، وسعيد بن جبير ، وابن سيرين، وعكرمة، ونافع ، وأبي قلابة ، وأبي العالية ، والشعبي ، والنخعي ، والزهري ، وعبدالرحمن بن يزيد ، ومكحول بأسانيد جيدة . انتهى من الزيلعي (٢ : ٤٨) . وهذا هو مقتضى إطلاق الكتاب ، فهو القوي ، والله تعالى أعلم بالصواب .

تقرير الاستدلال بالنص على أن المتوفى عنها زوجها لا تخرج من بيتها :

وقال الجصاص : قد كانت عدة المتوفى عنها زوجها سنة بقوله تعالى : « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج » . فتضمنت هذه الآية أحكاما : منها توقيت العدة سنة ، ومنها أن نفقتها وسكناها كانت في تركة زوجها ما دامت معتدة ، ومنها أنها كانت ممنوعة من الخروج في هذه السنة ؛ فنسخ منها من المدة ما زاد على أربعة أشهر وعشر ، ونسخ أيضا

وجوب نفقتها وسكناها فى التركة بالميراث لقوله تعالى : « أربعة أشهر وعشرا » من غير ايجاب نفقة ولا سكنى ، ولم يثبت نسخ منع الإخراج ، فالمنع من الخروج فى العدة قائم ، إذ لم يثبت نسخه .

ثم ذكر حديث زينب بنت أبي سلمة عن أم سلمة، وقال: فأخبر النبي ﷺ أن عـدة الحول منسوخة بأربعة أشهر وعشر ،أخبر ببقاء الطيب (والكحل) عليها في العدة . وعدة الحول وإن كانت متأخرة فى التلاوة فهى متقدمة فى التنزيل ، وعدة الشهور متأخرة عنها ناسخة لها ، لان نظام التلاوة ليس هو على نظام التنزيل وترتيبه (لحكم يعلمها الله) . واتفق أهل العلم على أن عدة الحـول منسوخة بعدة الشهور على ما وصفنا ، وأن وصية النفقة والسكنى للمتوفى عنها زوجها منسوخـة إذا لم تكن حاملا . واختلفوا فى نفقة الحامل المتوفى عنها زوجها ، وسنذكر ذلك فى موضعه إن شاء الله تعالى . ولا خلاف بين أهل العلم أيضا فى أن هـذه الآيـة خاصـة فى غير الحامل ، واختلفوا فى عـدة الحامل المتوفى عنها زوجها على ثلاثـة أنحاء ، فذكر مثل ما ذكرناه عن ابن العربى .

الجواب عن قول من قال بأبعد الأجلين فى عـدة الحامل المتوفى عنها زوجها : ثم قال : فحصل بما ذكرنا اتفاق الجميع على أن قولـه تعالى : « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » عام فى المطلقـة والمتوفى عنها زوجها وإن كان مذكورا عقيب ذكر الطلاق لاعتبار الجميع بالحمل فى انقضاء العدة ، لأنهم قالوا جميعا : إن مضى الشهور لا تنقضى بـه عدتها إذا كانت حاملا حتى تضع حملها ، فوجب أن يكـون قولـه تعالى : « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » مستعملا على مقتضاه وموجبه ، وغير جائز اعتبار الشهور معه . وقال عبد الله بن مسعود : من شاء بأهلته ، إن قوله تعالى : « وأولات الأحمال أجلهن » نزل بعد قوله : « أربعة أشهر وعشرا » (رواه البخارى ، وأبو داوٗد ، والنسائى ، وابن ماجـه ، وأخرجـه البزار بلفظ الجصاص زيلعى) . وروى عن

عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : قلت : يا رسول الله : «وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن» فى المطلقة أو المتوفى عنها ؟ قال : فيهما جميعا (رواه عبد الله بن أحمد فى مسند أبيه من طريق المثنى بن صباح عنه ، وهومتروك . ورواه الطبرى وابن أبى حاتم فى تفسيريهما من حديث ابن لهيعة عن عمرو به ، وابن لهيعة حسن الحديث) . ثم ذكر حديث سبيعة الأسلمية ، وقال : هذا حديث قد ورد من طرق صحيحة لا مساغ لأحد فى العدول عنه مع ما عضده من ظاهر الكتاب .

الرد على من قال : إن عدة الحرة والأمة فى الوفاة سواء : قال : وهذه الآية خاصة فى حرائر دون الإماء ، لأنه لا خلاف بين السلف فيما نعلمه وبين فقهاء الأمصار فى أن عدة الأمة المتوفى عنها زوجها شهران وخمسة أيام - نصف عدة الحرة - . وقد حكى عن الأصم أنها عامة فى الأمة والحرة ، وكذلك يقول فى عدة الأمة فى الطلاق : أنها ثلاث حيض ، وهو قول شاذ خارج عن أقاويل السلف والخلف ، مخالف للسنة ، لأن السلف لم يختلفوا فى أن عدة الأمة من الحيض والشهور على النصف من عدة الحرة ، وقال النبى ﷺ : «طلاق الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان» وهذا خبر قد تلقاه الفقهاء بالقبول ، واستعملوه فى تنصيف عدة الأمة ، فهو فى حيز التواتر الموجب للعلم عندنا .

تفصيل الأقوال فى عدة المتوفى عنها زوجها إذا لم تعلم بموته وتأييد قول الجمهور : قال : واختلف السلف فى المتوفى عنها زوجها إذا لم تعلم بموته وبلغها الخبر ، فقال ابن مسعود ، وابن عباس ، وابن عمر ، وعطاء ، وجابر بن زيد : عدتها منذ يوم يموت . وكذلك فى الطلاق من يوم طلق وهو قول الأسود فى آخرين ، وهو قول فقهاء الأمصار . وقال على ، والحسن البصرى ، وخلاس بن عمرو : من يوم يأتيها الخبر فى الموت ، وفى الطلاق من يوم طلق . وهو قول ربيعة . وقال الشعبى ، وابن المسيب : إذا قامت البينة فالعدة من يوم

يموت وإذا لم تقم بينة فمن يوم يأيتها الخبر (١) . وجائز أن يكون مذهب على على هذا المعنى ، ولكن الله تعالى نص على وجوب العدة بالموت والطلاق بقوله : « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن » كما قال تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » ، فأوجب العدة فيهما بالموت وبالطلاق (لأن الحكم على الموصوف دليل على كون الوصف علة للحكم) فواجب أن تكون العدة فيهما من يوم الموت والطلاق . ولما اتفقوا على أن عدة المطلقة من يوم طلق ولم يعتبروا وقت بلوغ الخبر كذلك عدة الوفاة ، لأنهما جميعا سببا وجوب العدة . وأيضا فإن العدة ليست هي فعلها فيعتبر فيها علمها ، وإنما هي مضى الأوقات ، ولا فرق بين علمها بذلك وبين جهلها به . وأيضا لما كانت العدة موجبة عن الموت كالميراث ، وإنما يعتبر في الميراث وقت الوفاة لا وقت بلوغ خبرها ، وجب أن تكون كذلك العدة . وأيضا فإن أكثر ما فى العلم أن تجتنب ما تجتنبه المعتدة من الخروج والزينة ، فإنها لو كانت عالمة بالموت فلم تجتنب الخروج والزينة لم يؤثر ذلك فى انقضاء العدة ، فكذلك إذا لم تعلم به .

حكم الاعتداد بالشهور إذا وجبت العدة مع رؤية الهلال أو فى بعض الشهر : قوله تعالى : « أربعة أشهر وعشرا » (٢) ذكر سليمان بن شعيب عن أبيه عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أنه قال فى المتوفى عنها زوجها والمعتدة من الطلاق بالشهور : إنه إن وجبت مع رؤية الهلال اعتدت بالأهلة كان الشهر ناقصا أو تاما ، وإن كانت العدة وجبت فى بعض الشهر لم تعمل على الأهلة ،

---

(١) وبهذا ظهر ما فى عبارة ابن العربي فى ذكر الأقوال من الاختلال .

(٢) ذكر أبو حيان أن قاعدة تذكير العدد وتأنيثه إنما هى إذا ذكر المعدود ، وأما عند حذفه فيجوز الأمران مطلقا ، ولعله أولى مما قيل : حتى أنهم يقولون كما قال الفراء : صمنا عشرا من رمضان مع أن الصوم إنما يكون فى الأيام دون الليالى ، كذا فى الروح .

واعتدت تسعين يوما فى الطلاق وفى الوفاة مأة وثلاثين يوما . وذكر أيضا سليمان بن شعيب عن أبيه عن محمد عن أبي يوسف عن أبي حنيفة بخلاف ذلك ، قال : إن كانت العدة وجبت في بعض شهر فإنها تعتد بما بقي من ذلك الشهر أياما ، ثم تعتد لما يمر عليها من الأهلة شهورا ، ثم تكمل الأيام الأول ثلثين يوما . وإذا وجبت العدة مع رؤية الهلال اعتبرت بالأهلة . وهو قول أبي يوسف ومحمد ، والشافعي . وروى عن مالك فى الإجارة مثله . قال ابن القاسم : وكذلك قوله فى الأيمان والطلاق ، وكذلك قال أصحابنا في الإجارة . ولا خلاف بين الفقهاء فى مدة العدد ، وأجل الايلاء والأيمان والإجارت إذا عقدت على الشهور مع رؤية الهلال أنه تعتبر الأهله فى سائر شهوره ، سواء كانت ناقصة أوتامة ، وإذا كان ابتداء المدة فى الشهر فهو على الخلاف الذى ذكرنا .

حجة من يعتبر الأهلة مطلقا : ومن يعتبر الأهلة فيما يستقبل من الشهور بعد بقية الشهر الأول فإنه يحتج بقول الله تعالى: «فسيحوا فى الأرض أربعة أشهر». واتفق أهل العلم بالنقل أنها كانت عشرين من ذى الحجه ومحرم و صفر وربيع الأول وعشرا من ربيع الآخر ، فاعتبر الهلال فيما يأتى من الشهور دون عدد الأيام ، فوجب مثله فى نظائره من المدة . انتهى ملحصا (١ : ٤١٧) .

لا تنتقل المبتوتة ولا المتوفى عنها زوجها عن بيتها : قال : وقال أصحابنا : لا تنتقل المبتوتة ولا المتوفى عنها زوجها عن بيتها الذى كانت تسكنه ، وتخرج المتوفى عنها زوجها بالنهار ولا تبيت فى غير منزلها ، ولا تخرج المطلقة ليلا ولا نهارا إلا من عذر . وهو قول الحسن . وقال مالك : لا تنتقل المطلقة المبتوتة ، ولا الرجعية ، ولا المتوفى عنها ، ولا يخرجن بالنهار ، ولا يبتن عن بيوتهن . قال الجصاص : أما المطلقة فلقوله تعالى: «لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة» فحظر خروجها وإخراجها فى العدة إلا أن يأتين بفاحشة مبينه ، وذلك ضرب من العذر ، فأباح خروجها لعذر وقد اختلف فى الفاحشة

المذكورة فى هذه الآية وسنذكرها فى موضعها إن شاءالله تعالى اه

الرد على ابن حزم ومن وافقه فى تخصيصه قوله تعالى : « لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن » بالمطلقة الرجعية : وتأوله ابن حزم ومن وافقه من الظاهرية بأنه فى المطلقة الرجعية خاصة دون المبتوتة ، بقرينة قوله تعالى : « لا تدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا . فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أوفارقوهن بمعروف » فهل يشك أحد فى أن هذه الآية فى الطلاق الرجعى فقط ؟ ولو ذكر بذلك عمر لرجع ، كما رجع عن قوله إذ منع من أن يزيد أحد على أربعمأة درهم فى صداق امرأة حين ذكرته امرأة بقول الله تعالى : « وآتيتم إحداهن قنطارا » فتذكر ورجع (١٠ : ٢٩٧) .

قلنا : قوله تعالى فى أول السورة : « إذا طلقتم النساء » يشمل المبتوتة وغيرها ، وقوله تعالى بعد ذلك : « فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف الآية » ذكر لبعض ما انتظمه الكلام أولا ، كقوله تعالى: « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » فذلك يشمل الرجعى والبائن ، ثم قوله بعد ذلك : « وبعولتهن أحق بردهن » خاص فى الرجعى . ولو كان قوله تعالى: « يا أيها النبى إذا طلقتم النساء » للرجعى ثم باقى الكلام معطوف عليه لكان المراد بقوله تعالى : « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » الرجعى ، فلا يكون وضع الحمل غاية العدة للمبتوتة ولا للمتوفى عنها زوجها ، وهو باطل قطعا ، لم يقل به أحد من العلماء .

الرد على ابن حزم فى قوله : إن سنة رسول الله ﷺ بيد فاطمة بنت قيس فى هذا الباب دون عمر : وأما قول ابن حزم : إن قول عمر : « ما كنا لندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندرى أحفظت أم نسيت. » فإن هذا يجمع ثلاثة معانى ، أما سنة رسول الله ﷺ فهى بيد فاطمة بنت قيس ، ونحن نشهد بشهادة الله قطعا أنه لم يكن عند عمر فى ذلك سنة عن رسول الله ﷺ غير عموم السكنى فى المطلقات فقط ، فليصرحوا بأنه كان عند عمر فى ذلك سنة عن

رسول الله ﷺ لم يخبر بنصها الناس . وأما كتاب الله تعالى فقد بينه إذ أتى بالآية المذكورة ، وهى حجة لفاطمة عليه الخ (١٠ : ٢٨٦) فرد عليه .

أما أولا فلأن حديث فاطمة أنكره الناس عليها ، ففى سنن أبى داود : إن عائشة عابت على فاطمة أشد العيب . و روى الطحاوى وغيره أن فاطمة كانت إذا ذكرت شيئا من ذلك رماها أسامة بن زيد بما كان فى يده . وقال ابن المسيب : تلك امرأة فتنت الناس . وقال الطحاوى: لم يبلغنا عن أحد من الصحابة غير المنكرين لحديثها ، ولا عمل به ، غير شئ يروى عن ابن عباس ومداره على الحجاج بن أرطاة ومذهبم فيما لم يذكر سماعه فيه لاخفاء . وما ذكره البيهقى وعزاه إلى مسلم من قول مروان : « سنأخذ بالعصمة التي وجدنا الناس عليها » دليل على أن العمل كان عندهم على خلاف حديث فاطمة . وقال القاضى إسماعيل : وإذا كان هذا الإنكار كله وقع فى حديث فاطمة فكيف يجعل أصلا ؟ كذا فى الجوهر النقى . فهذه حال السنة التى كانت بيد فاطمة .

وأما ثانيا فهو حانث فى اليمين التى أغلظ فيها بالتألى على الله قطعا ، فقد أخرج الدار قطنى من حديث حرب بن أبى العالية عن أبى الزبير عن جابر عن النبي ﷺ قال : « المطلقة ثلاثا لها السكنى والنفقة » . فإن قيل : حرب ضعفه ابن معين ، قلنا : قد اختلف قوله فيه ، كذا ذكر المزى وغيره ، فيرجع فيه إلى غيره ، وقد وثقه عبيدالله بن عمر القواريرى ويكفيه أن مسلما أخرج له فى صحيحه ، وأخرج له أيضا الحاكم فى مستدركه ، كما فى الجوهر النقى أيضا . وإذا كان عند جابر فى ذلك سنة عن رسول الله ﷺ فأى بعد فى أن تكون عند عمر رضى الله عنه ؟ لا سيما وقد روى القاضى إسماعيل فقال : ثنا حجاج بن منهال ثنا حماد بن سلمة عن الشعبى أن فاطمة بنت قيس طلقها زوجها طلاقا بائنا فقال رسول الله ﷺ : لا نفقة لك ولا سكنى . قال : فأخبرت بذلك النخعى ، فقال : إن عمر أخبر بقولها ، فقال : « لسنا بتاركى آية من كتاب الله وقول رسول الله ﷺ لقول

امرأة لعلها أوهمت ، سمعت رسول الله ﷺ يقول : لها السكنى والنفقة » .
وذكره ابن حزم أيضا إلا أنه أدخل بين حماد بن سلمة والشعبي حماد بن أبى سليمان ، والنخعي وإن لم يدرك عمر إلا أن مراسيله صحيحة إلا حديثين ، كذا قال ابن معين ، وليس هذا الحديث منهم . وقال صاحب التمهيد بعد ما ذكر عن الأعمش قول إبراهيم : إذا قلت عن عبدالله فاعلم أنه عن غير واحد : فى هذا ما يدل على أن مراسيله أقوى من أسانيده . وقال فى موضع آخر : مراسيله عن ابن مسعود وعمر صحاح كلها ، وما أرسل منها أقوى من الذى أسند ، حكاه يحى القطان وغيره . كذا فى الجوهر النقى أيضا (٧ : ٤٧٧) . فأحسن الله عزائنا فيك يا ابن حزم ، ما أجرأك على تغيظ الأيمان فى غير موضعها !

وأما ثالثا فلأن كتاب الله حجة لعمر دون فاطمة ، كما ذكرنا ، وهوالذى فهمه منه الرجال مثل عمر وابن مسعود ، والنساء مثل عائشة رضى الله عنها ، ووافقهم على ذلك جمهور الصحابة والتابعين رضى الله عنهم أجمعين . قال الجصاص : وأما المتوفى عنها زوجها فإن الله تعالى قال فى العدة الأولى : «متاعا إلى الحول غير إخراج » ثم نسخ منها ما زاد على الأربعة الأشهر والعشر ، فبقى حكم هذه العدة الثانية على ما كان عليه من ترك الخروج ، إذ لم يرد لها نسخ وإنما النسخ فيما زاد .

الاحتجاج بالسنة على أن المتوفى عنها زوجها لا تنتقل من بيتها : وقد وردت السنة بمثل ما دل عليه الكتاب ، ثم ذكر من طريق أبى داوٗد حديث فريعة بنت مالك بن سنان - وهى أخت أبى سعيد الخدرى - أنها جاءت إلى النبى ﷺ تسأله أن ترجع إلى أهلها فى بنى خدرة ، فإن زوجها قتله عبد له ، قالت : « فسألت رسول الله ﷺ أن أرجع إلى أهلى ، فإنه لم يتركنى في مسكن يملكه ولا نفقة قالت : فقال رسول الله ﷺ : نعم ، قالت : فخرجت حتى إذا كنت فى الحجرة أو فى المسجد دعانى فقال : كيف قلت ؟ فرددت عليه القصة التى ذكرت من شأن زوجى . قالت : فقال : امكثى فى بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله . قالت :

فاعتددت فيه أربعة أشهر وعشرا . قالت : فلما كان عثمان أرسل إلى وسألني عن ذلك ، فأخبرته فاتبعه وقضى به » (قلت : أخرجه أصحاب السنن الأربعة عن سعد بن إسحق بن كعب بن عجرة عن عمته زينب بنت كعب عن فريعة، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح . ورواه أحمد ، وإسحق بن راهويه ، وأبو داود الطيالسي ، والشافعي ، وأبو يعلى الموصلي في مسانيدهم ، ومالك في الموطا : أخبرنا سعد بن إسحق به ، ومن طريقه رواه ابن حبان في صحيحه والحاكم في المستدرك ، وأخرجه الحاكم أيضا عن إسحق بن سعد بن كعب بن عجرة حدثتني زينب به . قال الحاكم : هذا حديث صحيح الإسناد من الوجهين جميعا . قال محمد بن يحى الذهلي: هو حديث صحيح محفوظ . وهما إثنان سعد بن إسحق وهو أشهرهما ، وإسحق بن سعد بن كعب ، وقد روى عنهما جميعا يحى بن سعيد الأنصاري ، فقد ارتفعت عنهما الجهالة . انتهى كلامه بحروفه .

الرد على ابن حزم في تضعيفه حديث فريعة بنت مالك : قال ابن القطان في كتابه : قال ابن حزم : زينب بنت كعب مجهولة ، لم يرو حديثها غير سعد بن إسحق ، وهو غير مشهور بالعدالة . قال : وليس عندي كما قال ؛ بل الحديث صحيح ، فإن سعد بن إسحق ثقة ، وممن وثقه النسائي . وزينب كذلك ثقة ، وفي تصحيح الترمذي إياه توثيقها وتوثيق سعد بن إسحق . ولا يضر الثقة إن لا يروى عنه إلا واحد. وقد قال ابن عبدالبر : إنه حديث مشهور . انتهى من الزيلعي (٢ : ٥١) . قلت : وكيف يطلع على تصحيح الترمذي إياه من لم يعرف نفسه ؟ فقد قال ابن حزم في كل من أبي عيسى الترمذي ، وأبي القاسم البغوي ، وإسماعيل بن محمد الصفار ، وأبي العباس ، وغيرهم من المشهورين : إنه مجهول، كما ذكرنا في المقدمة (ص - ٥٨) . والعجب من ابن حزم كيف يجتهد في تصحيح حديث رده القرن الأول على راويه، ويترك به كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، ويسعى في تضعيف حديث قد تلقاه الأمة بالقبول ، واتفق الفقهاء على العمل ؟ وهذه طريقة من أحب الشذوذ ، والله المستعان .

في حديث فريعة جواز الخروج نهارا : قال الجصاص : وما روينا من قصة الفريعة قد دل على معنيين : أحدهما لزوم الكون فى المنزل الذى كانت تسكنه يوم الوفاة والنهى عن النقلة ، والثانى جواز الخروج (نهارا) إذ لم ينكر النبى ﷺ الخروج ، ولو كان الخروج محظورا لنهاها عنه . وقد روى مثل ذلك عن جماعة من السلف منهم : عبدالله بن مسعود ، وعمر ، وزيد بن ثابت ، وأم سلمة ، وعثمان أنهم قالوا : المتوفى عنها زوجها تخرج بالنهار ، ولا تبيت عن بيتها . وروى عن جماعة من السلف أن المتوفى عنها زوجها تعتد حيث شاءت ، منهم : على ، وابن عباس ، وجابر بن عبدالله ، وعائشة . وما قدمنا من دليل الكتاب والسنة يوجب صحة القول الأول . وإنما قالوا : إن المطلقة لا يخرج ليلا ولا نهارا لقوله تعالى : « ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن » وذلك عموم فى جميعهن . وحظر عن خروجهن فى سائر الأوقات ، وخالف المتوفى عنها زوجها من جهة أن نفقة المتوفى عنها زوجها على نفسها ، ونفقة المطلقة على زوجها فهى مستغنية عن الخروج . والله أعلم اهـ (١ : ٤١٩) .

وفى الروح : واستدل بالآية على وجوب العدة على المتوفى عنها سواء كانت مدخولا بها أولا ، وذهب ابن عباس رضى الله عنهما إلى أنه لاعدة للثانية ، وهو محجوج بعموم اللفظ كما ترى اهـ (١ : ١٢٩) .

وفى قوله تعالى : « فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن بالمعروف » إيذان بأنه لوفعلن خلاف المعروف فعليهم أن يكفوهن . فإن قصروا أثموا ، والخطاب للأولياء ، وقيل : لجميع المسلمين . انتهى من الروح أيضا .

« ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء » الآية

جواز التعريض بالخطبة فى العدة وكيفيتها : قد قيل فى الخطبة : إنها الذكر الذى يستدعى به إلى عقدة النكاح ، والخطبة بالضم الموعظة المتسقة على ضروب

من التاليف وقيل فى التعريض : إنـه ما تضمن الكلام من الدلالة على شئ من غير ذكر له ، كقول القائل : ما أنا بزان يعرض بغيره أنه زان ، ولذلك رآى عمر فيه الحد وجعله كالتصريح .

والكناية العدول عن صريح اسمه إلى ذكر يدل عليه كقوله تعالى : « إنا أنزلناه فى ليلة القدر » يعنى القرآن ، فالهاء كناية عنه ، قاله الجصاص . وروى البخارى وغيره عن ابن عباس (أن التعريض بالخطبة أن يقول لها :) إنى أريد التزويج ، وإنى لأحب امرأة من أمرها وأمرها ، وإن من شأنى النساء ، ولوددت أن الله تعالى كتب لى امرأة صالحة اه . أو يذكر للمرأة فضله وشرفه ، فقد روى أن رسول الله ﷺ دخل على أم سلمة وقد كانت عند ابن عمها أبى سلمة فتوفى عنها ، فلم يزل يذكرها منزلته من الله تعالى وهو متحامل على يده حتى أثر الحصير فى يده من شدة تحامله عليها ، وكان ذلك تعريضا لها (رواه البيهقى فى سننه من طريق أبى الوليد الطيالسى ثنا عبد الرحمن بن حنظلة الغسيل قال : حدثتنى خالتى سكينة بنت حنظلة - وكانت بقبا تحت ابن عم لها توفى عنها - قالت: دخل على أبو جعفر محمد بن على وأنا فى عدتى ، فسلم ثم قال : كيف أصبحت يا بنت حنظلة ؟ فقلت : بخير ، وجعلك الله بخير ، فقال : أنا من قد علمت قرابتى من رسول الله ﷺ وقرابتى من على بن أبى طالب رضى الله عنه ، وحقى فى الإسلام وشرفى فى العرب . قالت : فقلت : غفر الله لك يا أبا جعفر! أنت رجل يؤخذ منك ، ويروى عنك ، تخطبنى فى عدتى ! فقال : ما فعلت ، إنما أخبرتك بمنزلتى من رسول الله ﷺ . ثم قال : دخل رسول الله ﷺ على أم سلمة فذكره ٧ : ١٧٨) .

قال ابن العربى : فانتحل من هذا فصلان : أحدهما أن يذكرها لنفسها ، الثانى أن يذكرها لوليها ، أو يفعل فعلا يقوم مقام الذكر كأن يهدى لها . والذى مال إليه مالك أن يقول : إنى بك لمعجب ولك محب ، وفيك راغب . وهذا

عندى أقوى من التعريض، وأقرب إلى التصريح . والذى أراه أن يقول لها : إن الله تعالى سائق إليك خيرا ، وابشرى وأنت نافقة (وتقول هى: قد أسمع ما تقول ، ولا تزيد شيئا ، قاله عطاء) . فإن قال لها أكثر فهو إلى التصريح أقرب . ألا ترى ما قال أبو جعفر الباقر ، وإلى ما روى عن رسول الله ﷺ ؟ وأما إذا ذكرها لأجنبي فلا حرج عليه ، ولا حرج على الأجنبي في أن يقول : إن فلانا يريد أن يتزوجك ، إذا لم يكن ذلك بواسطة ، وهذا التعريض ونحوه من الذرائع المباحة .

ليس كل ذريعة محظورا : إذ ليس كل ذريعة محظورا ؛ وإنما يختص بالحظر الذريعة فى باب الربا ، لقول عمر رضى الله عنه : « فدعوا الربا والريبة ، وكل ذريعة ريبة » . وذلك لعظيم حرمة الربا وشدة الوعيد فيه من الله تعالى .

التعريض بالقذف لا يوجب الحد : قال : ولما رفع الله تعالى الحرج فى التعريض فى النكاح قال علماء الشافعية : هذا دليل على أن التعريض بالقذف لا يوجب الحد ، لأن الله تعالى لم يجعل التعريض فى النكاح مقام التصريح ، فأولى أن لا يكون هاهنا ، لأن الحد يسقط بالشبهة . وهذا ساقط ، فإن الله تعالى لم يأذن فى التصريح فى النكاح بالخطبة ، وأذن فى التعريض الذى يفهم منه النكاح. فهذا دليل على أن التعريض به يفهم منه القذف والأعراض يجب صيانتها ، كما تجب صيانة الأموال والدماء ، وذلك يوجب حد المعرض لئلا يتطرق الفسقة إلى أخذ الأعراض بالتعريض الذى يفهم منه ما يفهم بالتصريح اه (١ : ٩٠) .

الجواب عن النقض الوارد على الاستدلال : قلنا : استدلال الشافعية به على نفى الحد بالتعريض صحيح ، ونقضه ظاهر الاختلال واضح الفساد وتقرير الاستدلال أنه لما حظر عليه المخاطبة بعقد النكاح صريحا وأبيح له التعريض به دل ذلك على اختلاف حكم التعريض والتصريح ، وعلى أن التعريض بالقذف مخالف لحكم التصريح به ، وغير جائز التسوية بينهما . وأما قوله : إن التعريض بالقذف

يفهم منه القذف كما يفهم بالتصريح . فإنى أظنه نسى عند هذا القول حكم الله تعالى فى الفصل بين التعريض والتصريح بالخطبة ، إذ كان المراد مفهوما مع الفرق بينهما ، لأنه إن كان الحكم متعلقا بفهم المراد فذلك بعينه موجود في التعريض بالخطبة ، فينبغى أن يستوى حكمها فيها ، فإذا كان نص التنزيل قد فرق بينهما فقد انتقض هذا الإلزام ، وصح الاستدلال به على ما ذكرنا . وأيضاً فإن الحدود مما يسقط بالشبهة ، فهى فى حكم السقوط آكد من النكاح ، فإذا لم يكن التعريض فى النكاح كالتصريح وهو آكد فى باب الثبوت من الحد كان الحد أولى أن لا يثبت بالتعريض . ألا ترى أنه لو خطبها بعد انقضاء العدة بالتعريض لم يقع بينهما عقد النكاح ؟ وكذلك لم يختلفوا أن الإقرار فى العقود كلها لا يثبت بالتعريض ويثبت بالتصريح ، لأن الله تعالى فرق بينهما ، فكان الحد أولى أن لا يثبت به . وهذه الدلالة واضحة على الفرق بينهما فى سائر ما يتعلق بالقول ، وهى كافية مغنية فى جهة الدلالة على ما ذكرنا .

وأما قوله : والأعراض تجب صيانتها كما تجب صيانة الأموال والدماء، وذلك يوجب حد المعرض إلخ فهو كلام منقلب عليه ، فإن عرض المعرض أيضا واجب صيانته ، فلا يجوز هتكه قطعا بهتك محتمل بكلام محتمل ، وإذا لم يثبت الإقرار فى عقود الأموال بالتعريض فأولى أن لا يثبت الحدبه فافهم . وأما قوله : لئلا يتطرق الفسقة إلى أخذ الأعراض بالتعريض إلخ قلنا : فليعزره الإمام بما رآى من أنواع التعزير، وأما الحد فلا ، كيلا يلزم تسوية التعريض والتصريح ونص التنزيل قد فرق بينهما .

دليل السنة على أن التعريض بالقذف لا يوجب الحد : وقد أخرج البيهقى فى سننه من طريق سفيان عن يحيي بن سعيد عن القاسم بن محمد قال : « ما كنا نرى الجلد إلا فى القذف البين، والنفى البين » (٨: ٢٥٢) . وصح أن رجلا قال للنبى ﷺ « : إن امرأتى لا ترد يد لامس، فقال : طلقها، قال : إنى أحبها ،

قال : فاستمتع بها » . ولم يعد ذلك قذفا . وكذلك قد صح أن أعرابيا قال له : « إن امرأتى ولدت غلاما أسود ، فقال : لعل عرقا نزعه » ولم يعده قذفا مع كونه تعريضا يفهم منه رميه إياها بالخنا . ولو كان ذلك قذفا لأنكره عليه ونهاه عنه ، فكيف يجب الحد بمثله ؟ والله تعالى أعلم .

يجوز إضمار قصد النكاح بعد انقضاء العدة : وأما قوله تعالى: « أو أكننتم فى أنفسكم » فالإكنان فى النفس هو الإضمار فيها أى لا جناح عليكم فى إضماركم إرادة النكاح بعد انقضاء العدة . وأما قوله : « ولكن لا تواعدوهن سرا » فأظهر الوجوه وأولاها بمراد الآية مع احتمالها لسائر ما ذكروه ما روى عن ابن عباس ومن تابعه : وهو التصريح بالخطبة ، وأخذ العهد عليها أن تحبس نفسها عليها ليتزوجها بعد انقضاء العدة (رواه البيهقى فى سننه عن مجاهد، وسعيد بن جبير ، والشعبي قالوا: لا يخطبها فى عدتها ، يقاطعها على كذا وكذا أن لا تزوج غيره ، لا يأخذ ميثاقها أن لا تنكح غيره . وعن عطاء قال: يعرض فلا يبوح. وعنه قال: إن واعدت رجلا فى عدتها ثم نكحها بعد لم يفرق بينهما اه (٧ : ١٧٩) أى وقد أساءا وأثما) . لأن التعريض المباح إنما هو فى عقد يكون بعد انقضاء العدة، فكذلك التصريح واجب أن يكون حظره من هذا الوجه بعينه . ومن جهة أخرى أن ذلك معنى لم نستفده إلا بالآية ، فهو لا محالة مراد بها، وأما حظر إيقاع العقد فى العدة فمذكور باسمه فى نسق التلاوة بقوله تعالى : « ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله » فإذا كان ذلك مذكورا فى نسق الخطاب بصريح اللفظ دون التعريض وبالإفصاح دون الكناية فإنه يبعد أن يكون مرادا بالكناية المذكورة بقوله: « سرا » .

وكذلك تأويل من تأوله على الزنا فيه بعد ، لأن المواعدة بالزنا محظورة فى العدة وغيرها ، لأن تحريم الزنا عام مطلق غير مقيد بشرط ولا مخصوص بوقت ، فيؤدى ذلك إلى إبطال فائدة تخصيصه حظر المواعدة بالزنا بكونها فى العدة .

وبالجملة فقد أباح الله لهم التوصل إلى المراد من ذلك بالتعريض دون الإفصاح .

دليل جواز التوصل إلى استباحة الأشياء من الوجوه المباحة : وهذا يدل على ما اعتبره أصحابنا في جواز التوصل إلى استباحة الأشياء من الوجوه المباحة وإن كانت محظورة من وجوه أخر . ونحوه ما روى عن النبي ﷺ حين أتاه بلال بتمر جيد فقال : أكل تمر خيبر هكذا ؟ فقال : لا ، إنما نأخذ الصاع بالصاعين ، والصاعين بالثلاثة . فقال النبي ﷺ : « لا تفعلوا ، ولكن بيعوا تمركم بعرض ثم اشتروا به هذا التمر » فأرشدهم إلى التوصل إلى أخذ التمر الجيد. ولهذا الباب موضع غير هذا سنذكره إن شاء الله تعالى .

وقوله : « ولا تعزموا عقدة النكاح » معناه : لا تعقدوه ولا تعزموا على أن تعقدوه فى العدة ، وليس المعنى أن لا تعزموا على إيقاع العقد بعد انقضاء العدة ، لأنه قد أباح إضمار عقد بعد انقضاء العدة بقوله : « ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء أو أكننتم فى أنفسكم » والإكنان فى النفس هو الإضمار فيها ،فعلمنا أن المراد بقوله تعالى : « ولا تعزموا عقدة النكاح » النهى عن إيقاع العقد فى العدة وعن العزيمة عليه فيها ، ولا خلاف بين الفقهاء أن من عقد على امرأة وهى في عدة من غيره أن النكاح فاسد .

حكم من تزوج امرأة فى عدتها من غيره : وقد اختلف السلف ومن بعدهم فى حكم من تزوج امرأة فى عدتها من غيره ، فروى ابن المبارك قال : حدثنا أشعث عن الشعبي عن مسروق قال : « بلغ عمر أن امرأة من قريش تزوجها رجل من ثقيف فى عدتها ، فأرسل إليهما ، ففرق بينهما ، وعاقبهما ، وقال : لا ينكحها أبدا . وجعل الصداق فى بيت المال . وفشا ذلك بين الناس ، فبلغ عليا كرم الله وجهه فقال : رحم الله أمير المؤمنين ! ما بال الصداق وبيت المال ؟ إنهما جهلا فينبغى للإمام أن يردهما إلى السنة . قيل : فما تقول أنت فيها ؟ قال : لها الصداق بما استحل من فرجها، ويفرق بينهما ، ولا جلد عليهما . وتكمل

عدتها من الآخر ، ثم يكون خاطبا . فبلغ ذلك عمر فقال : يا أيها الناس ، ردوا الجهالات إلى السنة » . وروى ابن أبى زائدة عن أشعث مثله ، وقال فيه : فرجع عمر إلى قول على (قلت : رواه البيهقى فى سننه (٧ : ١ ٤٤ و ٤٤٢) من وجوه عديدة ، وقال : ورواه الثورى عن أشعث بإسناده أن عمر رضى الله عنه رجع عن ذلك (إلى قول على) وجعل لها مهرها، وجعلهما يجتمعان اهـ) .

قال الجصاص : قد اتفق على وعمر على قول واحد، لما روى أن عمر رجع إلى قول على. واختلف فقهاء الأمصار فى ذلك ، وأبو حنيفة ، وأبو يوسف ، ومحمد ، وزفر : يفرق بينهما ولها مهر مثلها ، فإذا انقضت عدتها من الأول تزوجها الآخر إن شاء ، وهو قول الثورى والشافعى . وقال مالك، والأوزاعى ، والليث : لا تحل له أبدا . وقال مالك، والليث: ولا بملك اليمين .

الرد على من قال بتحريمها عليه أبدا: قال الجصاص : لا خلاف بين من ذكرنا قوله من الفقهاء أن رجلا لوزنا بامرأة جاز له أن يتزوجها ، والزنا أعظم من النكاح فى العدة ، فإذا كان الزنا لا يحرمها عليه تحريما مؤبدا فالوطأ بشبهة أحرى أن لا يحرمها عليه . وكذلك من تزوج أمة على حرة أو جمع بين أختين ودخل بهما لم تحرم عليه تحريما مؤبدا ، فكذلك الوطأ عن عقد كان فى العدة لا يخلو من أن يكون وطأ بشبهة أو زنا وأيهما كان فالتحريم غير واقع به .

لا تجد فى الأصول وطأ يوجب تحريم الموطوءة : وأنت لا تجد فى الأصول وطأ يوجب تحريم الموطوءة ، فكان هذا القول خارجا عن الأصول ، وعن أقاويل السلف أيضا ، لأن عمر قد رجع إلى قول على فى هذه المسئلة .

تقرير الاستدلال على أن النكاح فى العدة لا يوجب الحد مع العلم بالتحريم، والنظر فيه :قال الجصاص: وفى اتفاق عمر وعلى على أن لاحد عليهما دلالة على أن النكاح فى العدة لا يوجب الحد مع العلم بالتحريم ، لأن المرأة كانت عالمة

بكونها فى العدة، ولذلك جلدها عمر وجعل مهرها فى بيت المال ، وما خالفهما في ذلك (أى فى معاقبتها) أحد من الصحابة ، فصار ذلك أصلا فى أن كل وطأ عن عقد فاسد لايوجب الحد، سواء كانا عالمين بالتحريم أو غير عالمين به . وهذا يشهد لأبى حنيفة فيمن وطئ ذات محرم منه بنكاح أنه لاحد عليه انتهى (١:٤٢٦) .

قلت : يعكر على هذا الاستدلال ما مر فى لفظ الجصاص نفسه من قول على : « إنهما جهلا فينبغى للإمام أن يردهما إلى السنة » . وهو صريح في كونهما جاهلين بالتحريم . وأصرح منه ما في لفظ البيهقى من طريق عبد الوهاب بن عطاء أنا داوٗد بن أبى هند عن عامر عن عبيد بن نضلة قال : « رفع إلى عمر بن الخطاب رضى الله عنه امرأة تزوجت فى عدتها فقال لها : هل علمت أنك تزوجت فى العدة؟ قالت : لا ، فقال لزوجها: هل علمت ؟ قال: لا . قال : لو علمتما لرجمتكما ، فجلدهما أسياطا ، وأخذ المهر فجعله صدقة فى سبيل الله، وقال : لا أجيز مهرا لا أجيز نكاحه، وقال: لاتحل لك أبد » انتهى (٧:٤٤١) فالاستدلال به على نفى الحد عمن وطيء ذات محرم منه بنكاح عالما بالحرمة ساقط وحجة أبى حنيفة في الباب قد ذكرناها فى إعلاء السنن ، وسنذكرها فى موضعها من باب الحدود إن شاءالله تعالى .

اختلاف الفقهاء فى العدة إذا وجبت من رجلين : وقد اختلف الفقهاء فى العدة إذا وجبت من رجلين ، فقال أبو حنيفة ، وأبو يوسف، ومحمد، وزفر ، ومالك في رواية ابن القاسم عنه ، والثورى ، والأزاعى : إن عدة واحدة تكون لهما جميعا ؛ سواء كانت العدة بالحمل أو بالشهور . وهو قول إبراهيم النخعى . وقال الحسن بن صالح، والليث، والشافعى: تعتد لكل واحد عدة مستقبلة . والذى يدل على صحة القول الأول عمومات الكتاب : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » « واللائى يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر » « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » . ولم يفرق بين مطلقة وطئها أجنبى

بشبهة ، وبين من لم توطأ ، ولا بين من عليها عدة من رجل أو رجلين . ويدل عليه اتفاق الجميع على أن الأول لا يجوز له عقد النكاح عليها في عدتها منه ، فعلمنا أنها فى عدة من الثانى أيضا ، لأن العدة منه لا يمنع من تزويجها . فإن قيل : منع من ذلك ، لأن العدة منه تتلوها عدة من غيره . قيل له : فقد يجوز أن يتزوجها ثم يموت هو قبل بلوغها موضع الاعتداد من الثانى فلا تلزمها عدة من الثانى (أى ذلك ممكن) . فلو لم تكن فى هذ الحال معتدة منه لما منع العقد عليها ، لأن عدة تجب في المستقبل لا ترفع عقدا ماضيا . ويدل عليه أن الحيض إنما هو استبراء للرحم من الحبل ، فإذا طلقها الأول ووطئها الثانى بشبهة قبل أن تحيض ، ثم حاضت ثلاثة حيض فقد حصل الاستبراء ، ويستحيل أن يكون استبراء من حمل الأول غير استبراء من حمل الثانى؛ فوجب أن تنقضى به العدة منهما جميعا . ويدل عليه أن من طلق امرأته وأبانها ثم وطئها فى العدة بشبهة إن عليها عدتين (عدة من الطلاق وعدة من الوطأ) وتعتد بما بقى من العدة الأولى من العدتين . ولا فرق بين أن تكون العدتان من رجلين أو من رجل واحد اه (١ : ٤٢٧)

وبالجملة فعندنا تتداخل العدتان ، سواء كانتا من رجل أو من رجلين . وقد روى البيهقى من طريق سعيد بن منصورنا هشيم نا محمد بن سالم عن الشعبى أن عليا فرق بينهما، وجعل لها الصداق بما استحل من فرجها، وقال : « إذا انقضت عدتها فإن شاءت تزوجه فعلت » . وكذلك رواه غيره عن الشعبى . وظاهره وجوب عدة واحدة ، لأن قوله : « إذا انقضت عدتها » إشارة إلى العدة التى وقع النكاح فيها . وروى من طريق سليمان بن يسار وسعيد بن المسيب عن عمر « أنها تعتد بقية عدتها من زوجها الأول ، ثم اعتدت من الآخر ، ثم لم ينكحها أبدا » . وهو محمول على قوله الأول الذى رجع عنه . ومن طريق عطاء بن السائب عن زاذان عن على « أنها تكمل ما أفسدت من عدة مستقلة » بل هو محمول على بقية العدة . وأما ما رواه من طريق سفيان عن ابن جريج عن عطاء عن

على قال : « تكمل بقية عدتها من الأول، ثم تعتد من الآخر عدة جديدة » فهو منقطع ، فإن عطاء لم يسمع من علي ، وهو خلاف ما رواه الشعبي عنه موصولا ، فهو الراجح . والله تعالى أعلم . ويؤيد ما رواه عطاء عن علي رواية الأشعث عن الشعبي أن عليا قال : « يفرق بينهما ، ثم تستكمل بقية العدة من الأول ، ثم تستقبل عدة أخرى » . والمسئلة اجتهاديــة ، ولكل وجهة هو موليها ، ولعل ما ذهب إليه أبو حنيفة والجمهور أقوى درايــة ، وأوفق بعموم الكتاب . والله تعالى أعلم بالصواب .

قال الله تعالى : « لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضـــة »

باب متعة الطلاق : تقديره : مالم تمسوهن ولم تفرضوا لهن فريضة . ألا ترى أنه عطف عليه قوله تعالى : « وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة » ؟ فلو كان الأول بمعنى ما لم تمسوهن وقد فرضتم لهن أو لم تفرضوا لما عطف عليها المفروض لها ، وقد تكون أو بمعنى الواو ، قال الله تعالى : « ولا تطع منهم آثما أو كفورا » ، وقال : « حرمنا عليهم شحومهما إلا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم » « أو » في هذه المواضع بمعنى الواو ، وهي فى النفى أظهر فى دخولها عليه أنها بمعنى الواو ، فوجب على هذا أن يكون قوله تعالى : « لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة » لما دخلت على النفى أن تكون بمعنى الواو ، فيكون شرط وجوب المتعة المعنيين جميعا ، من عدم المسيس والتسمية جميعا .

للرجل أن يطلق امرأته قبل الدخول بها فى الحيض : وهذه الآية تدل على أن للرجل أن يطلق امرأته قبل الدخول بها فى الحيض ، وأنها ليست كالمدخول بها لإطلاق إباحة الطلاق من غير تفصيل منه بحال الطهر دون الحيض ، قاله الجصاص .

اختلاف الفقهاء فى وجوب المتعة ، وترجيح قول الأحناف : قال : واختلف فقهاء الأمصار فى وجوب المتعة ، فأبو حنيفة ، وأبو يوسف ، ومحمد وزفر رحمهم الله قالوا : المتعة واجبة للتى طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا ، وإن دخل بها فإنه يمتعها ، ولا يجبر عليها . وهو قول الثورى ، والحسن بن صالح ، والأوزاعى إلا أن الأوزاعى زعم أن أحد الزوجين إذا كان مملوكا لم تجب المتعة . وقال ابن أبى ليلى ، وأبو الزناد : المتعة ليست واجبة ، إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل ، ولا يجبر عليها . ولم يفرقا بين المدخول بها وغير المدخول بها . وهو قول مالك ، والليث . وقال مالك : ليس للملاعنة متعة على حال من الحالات ، وقال الشافعى : المتعة واجبة لكل مطلقة ، ولكل زوجة إذا كان الفراق من قبله ، أويتم به إلا التى سمى لها وطلق قبل الدخول .

الجواب عن حجة من قال باستحباب المتعة مطلقا : والدليل على وجوبها قوله تعالى : « ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره » وفى آية أخرى « يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها ، فمتعوهن وسرحوهن سراحا جميلا » وفى آية أخرى « وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين » . فقد حوت هذه الآيات الدلالة على وجوب المتعة من وجوه : أحدها قوله تعالى : « فمتعوهن » لأنه أمر ، والأمر يقتضى الوجوب حتى تقوم الدلالة على الندب . والثانى قوله : « متاعا بالمعروف حقا على المحسنين » وليس فى ألفاظ التأكيد آكد من قوله : حقا عليه . والثالث قوله : « على المحسنين » تأكيد لإيجابه إذ جعلها من شرط الإحسان ، وعلى كل أحد أن يكون من المحسنين . وكذلك قوله تعالى : « حقا على المتقين » قد دل قوله : حقا عليه على الوجوب . وقوله : « على المتقين » تأكيد لإيجابها . وكذلك قوله : « فمتعوهن وسرحوهن سراحا جميلا » قد دل على الوجوب من حيث هو أمر . وقوله تعالى : « وللمطلقات متاع بالمعروف »

يقتضى الوجوب أيضا ، لأنـه جعلها لهن ، ، وما كان للإنسان فهو ملكه، له المطالبة بـه ، وليس تخصيص المحسنين والمتقين بالذكر نفيا لإيجابها على غيرهم ، كما قال تعالى : « هدى للمتقين » وهو هدى للناس كافة . وأيضا فإنا نوجبها على المحسنين والمتقين بهذه الآية، ونوجبها على غيرهم بقوله تعالى: « فمتعوهن وسرحوهن » وذلك عام فى الجميع بالإتفاق . وإذا جاز تخصيص المتقين والمحسنين بالذكر فى المندوب إليه المتعة وهم وغيرهم فيه سواء ، فكذلك جائز تخصيصهم بالذكر فى الإيجاب ، ويكونون هم وغيرهم فيه سواء (هذا هو الفقه والله) .

دليل عدم وجوب المتعة للمدخول بها : وإنما قال أصحابنا : إنها غير واجبة للمدخول بها لأنا قد بينا أن المتعة بدل من البضع (قائمة مقام المهر) وغير جائز أن تستحق بدلين ، فلما كانت مستحقة بعد الدخول المسمى أو مهر المثل لم يجز أن تستحق معه المتعة . ولا خلاف أيضا بين فقهاء الأمصار أن المطلقة قبل الدخول لا تستحقها على وجه الوجوب إذا وجب لها نصف المهر ، فدل ذلك من وجهين على ما ذكرنا ، أحدهما أنها لم تستحقه مع وجوب بعض المهر ، فأن لا تستحقه مع وجوب جميعه أولى . والثانى أن المعنى فيه أنها قد استحقت شيئا من المهر ، وذلك الموجود فى المدخول بها (ودل ذلك أيضا على أن قوله تعالى : « وللمطلقات متاع بالمعروف » ليس بعام للمطلقات جميعا ، بل هو خاص بغير المدخول بها التى لم يفرض لها شئ . وأيضاً) فإن المتاع اسم لجميع ما ينتفع به ، ونحن متى أوجبنا للمطلقات شيئا مما ينتفع به من مهر أو متعة فقد قضينا عهدة الآية . فمتعة التى لم يدخل بها نصف المهر المسمى ، والتى لم يسم لها على قدر حال الرجل والمرأة ، وللمدخول بها تارة المسمى ، وتارة مهر المثل إذا لم يكون مسمى . وذلك كله متعة . وليس بواجب إذا أوجبنا ضربا من المتعة أن نوجب لها سائر ضروبها ، لأن قوله تعالى : « وللمطلقات متاع » إنما يقتضى أدنى ما يقع عليه الاسم .

فإن قيل : مقتضى الآية إيجابه بالطلاق ، فلا يقع على ما استحقته قبله من المهر . قلنا : ليس كذلك ، لأنه جائز أن تقول : وللمطلقات المهور ، فليس في ذكر وجوبه بعد الطلاق ما ينفي وجوبه قبله . وأيضا إن كان المراد متاعا وجب بالطلاق فهو على ثلاثة أنحاء : إما نفقة العدة للمدخول بها ، أو المتعة ، أو نصف المسمى لغير المدخول بها . وذلك متعلق بالطلاق . والنفقة تسمى متاعا كما في قوله تعالى : « وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج » انتهى من الجصاص (١ : ٤٣٢) .

حجج المخالف والجواب عنها : واحتج الشافعي رحمه الله بما روى عن مالك عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه كان يقول : « لكل مطلقة متعة إلا التي تطلق ، وقد فرض لها الصداق ولم تمس فحسبها نصف ما فرض لها » . والجواب أن المتعة الواجبة بالطلاق على ثلاثة أنحاء ، فهو محمول على وجوب أي واحد منها ، وإذا كان نصف الصداق يغني عن المتعة فلأن يغني تمام الصداق عنها أولى .

وبما رواه البيهقي من طريق مصعب بن سلام ثنا شعبة عن عبد الله بن محمد بن عقيل عن جابر بن عبد الله في قصة فاطمة بنت قيس أنه ﷺ قال لزوجها : « متعها ، قال : لا أجد ما أمتعها ، قال : فإنه لابد من المتاع ، قال : متعها ولو بنصف صاع من تمر » . قال البيهقي : وقصتها المشهورة في العدة دليل على أنها كانت مدخو بها . والله أعلم (٧ : ٢٥٧) .

قلت : مصعب بن سلام فيه مقال ، ضعفه ابن معين وعلي بن المديني وقال : كان من الشيعة . ووهاه أبو داؤد . وقال ابن حبان : كثير الغلط ، لا يحتج به . وقال البزار : ضعيف جدا ، عنده مناكير . وقال الساجي : ضعيف منكر الحديث . وقال ابن عدي : له أحاديث غرائب ، وأرجوا أنه لا بأس به . ووثقه العجلي وأبو حاتم . وأحاديث فاطمة المشهورة تدل على أنه ﷺ

لم يجعل لها نفقة ولا سكنى ، فكيف يجعل لها متعة ؟ فإن النفقة آكد منها كما لا يخفى . ولو صح لحملناها على النفقة ، فقد عرفت أن المتعة قد تطلق على النفقة . ويؤيدنا ما رواه البيهقي من طريق شعبة عن الحكم قال : جاءت امرأة إلى شريح تخاصم زوجها تسأله المتعة وقد كان طلقها ، فقرأ شريح : «وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين» فقال له : متعها ، ولم يقض لها . وعن إبراهيم والشعبي عن شريح «إن كنت من المتقين فتمتع ، ولم يجبره» . وروينا عن شريح أنه جبره على المتعة في المفوضة قبل الدخول (٧ : ٢٥٧) . وشريح ليس بدون ابن عمر في الفقه وإن كان له فضل الصحبة ، والله تعالى أعلم . وهو صريح في عدم وجوب المتعة إلا لغير المدخول بها التي لم يسم لها الصداق .

يجوز النكاح بغير تسمية المهر وبشرط نفيه : قال الجصاص : وفي هذه الآيه دلالة على جواز النكاح بغير تسمية المهر ، لأن الله تعالى حكم بصحة الطلاق فيه ، والطلاق لا يقع إلا في نكاح صحيح . وقد تضمنت الدلالة على إن شرطه أن لا صداق لها لا يفسد النكاح ، لأنها لما لم يفرق بين من سكت عن التسمية وبين من شرط أن لا صداق فهي على الأمرين جميعا . وزعم مالك أنه إذا شرط أن لا مهر لها فالنكاح فاسد ، فإن دخل بها صح النكاح ، ولها مهر مثلها . وقد قضت الآية بجواز النكاح ، وشرطه أن لا مهر لها ليس بأكثر من ترك التسمية ، فإذا كان عدم التسمية لا يقدح في العقد فكذلك شرطه أن لا مهر لها انتهى (١ : ٤٣١) .

يعتبر في المتعة حال الرجل والمرأة جميعا : وقوله تعالى : «على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعاً بالمعروف» يدل بظاهره على اعتبار المتعة بحال الرجل ، وأصحابنا المتأخرون مختلفون فيه . فكان الشيخ أبو الحسن (الكرخي) يقول : يعتبر فيها حال المرأة أيضا ، وليس فيه خلاف الآية ، لأنا نستعمل حكم الآية مع ذلك في اعتبار حال الزوج . ذكر ذلك

أيضا على بن موسى القمى فى كتابه ، واحتج بأن الله تعالى علق الحكم فى تقدير المتعة بشيئين حال الرجل بيساره وإعساره ، وأن يكون مع ذلك بالمعروف . قال : فلو اعتبرنا حال الرجل وحده عاريا من اعتبار حال المرأة لوجب أن يكون لو تزوج امرأتين إحداهما شريفة والأخرى دنية مولاة ، ثم طلقهما قبل قبل الدخول ولم يسم لهما أن تكونا متساويتين فى المتعة ، فتجب لهذه الدنية كما تجب لهذه الشريفة ، وهذا منكر فى عادات الناس ، غير معروف .

قال : ويفسد من وجه آخر ، وهو أنه لو كان رجلا موسرا عظيم الشان فتزوج امرأة دنية مهر مثلها دينار ولم يسم لها شيئا ، إنه لو دخل بها وجب لها مهر مثلها دينار واحد ، ولو طلقها قبل الدخول لزمته المتعة على قدر حاله ، وقد يكون ذلك أضعاف مهر مثلها ، فتستحق بالطلاق قبل الدخول أكثر مما تستحقه بعد الدخول . وهذا خلف من القول . لأن الله تعالى قد أوجب للمطلقة قبل الدخول نصف ما أوجبه لها بعد الدخول ، فإذا كان اعتبار حال الرجل دونها يؤدى إلى مخالفة معنى الكتاب ودلالته ، وإلى خلاف المعروف فى العادات سقط ووجب اعتبار حالها معه (بدليل قوله تعالى : « متاعا بالمعروف ») .

لا تجاوز بالمتعة نصف مهر مثلها : وقد قال أصحابنا : إنه إذا طلقها قبل الدخول ولم يسم لها وكانت متعتها أكثر من نصف مهر مثلها إنها لا تجاوز بها نصف مهر مثلها ، فيكون لها الأقل من نصف مهر مثلها ومن المتعة . لأن الله تعالى لم يجعل للمسمى لها أكثر من نصف التسمية مع الطلاق قبل الدخول ، فغير جائز أن يعطيها (الله) عند التسمية أكثر من نصف مهر المثل (والمعنى أنه لا يجب عليه أن يعطيها أكثر من نصف مهر المثل ، ولو تفضل فله ذلك ، كما لا يخفى) .

ليس للمتعة مقدار معلوم وهى على قدر المعتاد : ولم يقدر أصحابنا للمتعة مقدارا معلوما لا يتجاوز به ولا يقصر عنه ، وقالوا : هى على قدر المعتاد

المتعارف فى كل وقت . وقد ذكر عنهم ثلاثة أثواب : درع ، وخمار ، وإزار. والإزار هو الذى تستّر به بين الناس عند الخروج . وقد ذكر عن السلف فى مقدارها أقاويل مختلفة على حسب ما غلب فى رأى كل واحد منهم . فروى إسماعيل بن أمية عن عكرمة عن ابن عباس قال : « أعلى المتعة الخادم ، ثم دون ذلك الكسوة » (أخرجه ابن جرير ، وابن المنذر ، وابن أبى حاتم ، والبيهقى من طريق على بن أبى طلحة عن ابن عباس بلفظ : « فإن كان موسرا أمتعها بخادم أو نحو ذلك ، وإن كان معسرا أمتعها بثلاثة أثواب أو نحو ذلك » . ومن طريق عكرمة عنه قال : « متعة الطلاق أعلاه الخادم ، ودون ذلك الكسوة » . كذا فى الدر المنثور (١ : ٢٩١) . وروى أياس بن معاوية عن أبى مجلز قال : قلت لابن عمر : « أخبرنى عن المتعة ، فأخبرنى على قدرى فإنى موسر : اكسو كذا اكسو كذا ، فحسبت ذلك ، فوجدته قيمة ثلاثين درهما » (أخرجه عبد الرزاق وابن المنذر والبيهقى عن ابن عمر « أنه أمر موسعا بمتعة فقال : تعطى كذا وتكسو كذا ، فحسب فوجد ثلاثين درهما » . وأخرج عبد الرزاق وعبد بن حميد عن ابن عمر قال : « أدنى ما يكون من المتعة ثلاثون درهما » كذا فى الدر المنثور . ولعله أدنى ما يكون للموسر، والله أعلم) . وروى عمرو عن الحسن قال : « ليس فى المتعة شئ يوقت (هى) على قدر الميسرة » . وكان حماد يقول : «يمتعها بنصف مهر مثلها » . وقال عطاء: «أوسع المتعة درع ، وخمار ، وملحفة » . وقال الشعبي : «كسوتها فى بيتها درع ، وخمار ، وملحفة ، وجلبابة » . وروى يونس عن الحسن قال : « كان منهم من يمتع بالخادم والنفقة، ومنهم من يمتع بالكسوة والنفقة ، ومن كان دون ذلك فثلاثة أثواب درع وخمار وملحفة ، ومن كان دون ذلك متع بثوب واحد » . وروى عمرو بن شعيب عن سعيد بن المسيب قال : « أفضل المتعة خمار ، وأوضعها ثوب » وروى الحجاج عن أبى إسحاق أنه سأل عبد الله بن مغفل عنها قال : « لها المتعة على قدر ماله » .

وهذه المقادير كلها صدرت عن اجتهاد آرائهم ، لا ينكر بعضهم على

بعض ما صار إليه من مخالفته فيه ؛ فدل على أنها عندهم موضوعة على ما يؤديه إليه اجتهاده ، وهى بمنزلة تقويم المتلفات وأروش الجنايات ليس لها مقادير معلومة فى النصوص انتهى (١ : ٤٣٤) .

متع النبي ﷺ أمرأة بثوبين : وقد روى البخارى فى صحيحه عن سهل بن سعد وأبى أسيد أنهما قالا : « تزوج رسول الله ﷺ أميمة بنت شرحبيل ، فلما أدخلت عليه بسط يده إليها فكأنها كرهت (١) ذلك ، فأمر أبا أسيد أن يجهزها ويكسوها ثوبين رازقيين » .

دليل استحباب المتعة للمدخول بها : ومما يدل على استحباب المتعة للمدخول بها قوله تعالى : « يا أيها النبى قل لأزواجك إن كنتن - إلى قوله - فتعالين أمتعكن وأسرحكن سراحا جميلا » وقد كن مفروضا لهن ومدخولا بهن ، ولا دلالة فيه على الوجوب لهن لعدم صيغة تدل عليه ، ولاحتمال أن يكون المراد النفقة ونحوها ، والله تعالى أعلم .

وقوله تعالى : « وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم » الآية

إذا طلقت قبل الدخول وقد فرض لها المهر بعد العقد فلها مهر مثلها : قد اختلف فيمن سمى لها المهر بعد العقد ثم طلقت قبل الدخول ، فقال أبو حنيفة : لها مهر مثلها ، وهو قول محمد. وكان أبو يوسف يقول : لها نصف

(١) ورد فى طريق أخرى عند البخارى أنه ﷺ دخل عليها ، فإذا امرأة منكسة رأسها ، فلما كلمها قالت : أعوذ بالله منك . قال : لقد أعذتك مني . قالوا لها : أتدرين من هذا ؟ هذا رسول الله ﷺ ، جاء ليخطبك . قالت : كنت أشقى من ذلك اه . فإن كانت القصة واحدة يتعين أنها لم تعرفه ؛ والله تعالى أعلم .

الفرض ، ثم رجع إلى قولهما . وقال مالك و الشافعي : لها نصف الفرض . والدليل على أن لها مهر مثلها أن موجب هذا العقد مهر المثل ، وقد اقتضى وجوب مهر المثل بالعقد وجوب المتعة بالطلاق قبل الدخول ، فلما تراضيا على تسمية لم ينتف موجب العقد من المتعة . والدليل على ذلك أن هذا الفرض لم يكن مسمى فى العقد كما لم يكن مهر المثل مسمى فيه وإن كان واجبا بالعقد ، لأنه غير جائز استباحة البضع بغير بدل . ألا ترى أنه لو شرط فى العقد أن لا مهر لها لوجب لها المهر ؟ فلما كان الطلاق قبل الدخول مسقطا لمهر المثل بعد وجوبه إذا لم يكن مسمى فى العقد وجب أن يكون كذلك حكم المفروض بعده إذا لم يكن مسمى فيه . قاله الجصاص (١ : ٥ ٣) . والمتبادر من قوله : « وقد فرضتم لهن فريضة » الفرض فى العقد ، لكونه هو المعروف ، فليس قول أبى حنيفة خلافاً لظاهر قوله تعالى : « وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن » كما زعمه ابن العربى ؛ ولا للقياس ، لأن الفرض بعد العقد إنما يلحق بالعقد ما لم يوجد مانع منه ، والطلاق قبل الدخول مانع من اللحوق كما مر . وروى سفيان الثورى عن عمر عن عطاء عن ابن عباس « إذا فرض الرجل قبل أن يمس فليس لها إلا المتاع » ذكره الجصاص ، ولم أره لأحد غيره .

إذا مات الزوج قبل الدخول والفرض فللمرأة مهر مثلها والميراث :

واختلفوا أيضا فيمن مات قبل الفرض والدخول ، فقال مالك : لها الميراث دون الصداق . وخالف فى ذلك أبو حنيفة والشافعى فقالوا : يجب لها الصداق والميراث . واحتجوا بما روى جماعة منهم النسائى وأبو داوٗد أن النبى ﷺ قضى فى بروع بنت واشق ـ وقد مات زوجها قبل أن يفرض لها ـ بالمهر ، والميراث ، والعدة . والحديث ضعيف ، لأن راويه مجهول . ودليل المالكية أنه فراق فى نكاح قبل الفرض فلم يجب فيه صداق أصله الطلاق . وقد خرج الحديث أبو عيسى (الترمذى) وقال : حديث ابن مسعود حديث حسن صحيح ، وقد روى عنه من غير وجه . كذا فى الأحكام لابن العربى (١ : ٩٣) . قلت : فعلى المالكية أن

يقولوا بـه فقد صح الحديث ، وليس ذلك بخلاف ظاهر النص ، فإنـه ورد فى الطلاق . وقياس الموت على الطلاق فاسد . ألا ترى أن المطلقة لا تستحق الميراث ولا عدة عليها، والمتوفى عنها قبل الفرض والدخول تستحقه وعليها العدة ؟ فافترقا .

حكى البيهقى عن الشافعى أولا أنه قال فى قضية بروع : لم أحفظه بعد من وجه يثبت مثله . هو مرة عن معقـل بن يسار ، ومرة عن معقل بن سنان ، ومرة عن بعض أشجع لا يسمى ، ثم أخرجه البيهقى من وجوه ، ثم قال : هذا الاختلاف لا يوهنه ، فإن جميع هذه الروايات أسانيـدها صحاح ، وفى بعضها ما دل على أن جماعة من أشجع شهـدوا ذلك ، فكان بعض الرواة سمى منهم واحدا ، وبعضهم سمى اثنين ، وبعضهم أطلق ولم يسم ، وبمثلـه لا يرد الحديث . ولو لا ثقة من رواه عن النبى ﷺ لما كان لفرح ابن مسعود بروايتـه معنى اهـ . قلت : أخرجـه ابن حبان فى صحيحه من طريق سفيان عن منصور عن إبراهيم عن علقمة عن ابن مسعود ، وكذلك أخرجه الترمـذى وقال : حسن صحيح (وفى جزم عبد الله به وروايته له ما يغنى عن معرفة الواسطـة بينه وبين النبى ﷺ ، فإن الواسطة صحابى ليس إلا وكلهم عدول) وحكى الحاكـم في المستدرك عن شيخه أبى عبد الله محمد بن يعقوب الحافظ أنه قال : لـو حضرت الشافعى لقمت على رؤوس أصحابه وقلت : قد صح الحديث فقل به . ثم قال الحاكم : إنما حكم شيخنا بصحته ، لأن الثقة قد سمى فيه رجلا من الصحابـة ، وهو معقل بن سنان الأشجعى . ثم أخرج الحديث من طريق فراس عن الشعبى عن عبد الله ثم قال : فصار الحديث صحيحا على شرط الشيخين . انتهى من الجوهر النقى (٧ : ٢٤٦) .

الجواب عن حجة المالكية فى الباب : وأما ما رواه البيهقى من طريق الشافعى عن مالك عن نافع أن ابنة عبيد الله بن عمر وأمها ابنة زيد بن الخطاب كانت تحت ابن لعبد الله بن عمر فمات ولم يدخل بها ولم يسم لها صداقا، فابتغت أمها صداقها، فقال ابن عمر : ليس لها صداق ، لم نمنعكموه ولم نظلمها . فأبت أن تقبل ذلك .

فجعلوا بينهم زيد بن ثابت، فقضى « أن لاالصداق لها، ولها الميراث» . ثم رواه من طريق سعيد بن منصور : ثنا هشيم أنبأ يحي بن سعيد عن سليمان ابن يسار أن ابن عمر رضى الله عنهما زوج ابنا له ابنة أخيه عبيد الله بن عمر وابنه صغير يومئذ ولم يفرض لها صداقا ، فمكث الغلام ما مكث ثم مات ، فخاصم خال الجارية ابن عمر إلى زيد بن ثابت ، فقال ابن عمر لزيد : إنى زوجت ابنى وأنا أحدث نفسى أن أصنع به خيرا ، فمات قبل ذلك ولم يفرض للجارية صداقا . فقال زيد : « فلها الميراث إن كان للغلام مال ، وعليها العدة ، ولا صداق لها » . فهذا رأيهما قد عارضه رأى ابن مسعود ، وحديث رسول الله ﷺ قد وافق رأى ابن مسعود دون رأيهما ، فهو الحق .

وأما ما رواه من طريق هشيم عن أبى إسحق الكوفى عن مزيدة بن جابر أن عليا رضى الله عنه قال : « لا يقبل قول أعرابى من أشجع على كتاب الله » ففيه أن أبا إسحق هذا هو عبد الله بن ميسرة وهو ضعيف جدا ، قال يحيي : ليس بشيء ، وقال مرة : ليس بثقة . وكذا قال النسائى . وقال أبو زرعة : واهى الحديث . وقال ابن حبان : لا يحل الاحتجاج بخبره . والثانى أن مزيدة هذا قال أبو زرعة ليس بشيء . ذكره ابن أبى حاتم فى كتابه . والثالث أن البخارى ذكر فى تاريخه أنه يروى عن أبيه عن على ، فظاهر هذا الكلام أن روايته عن على منقطعة . ولهذه الوجوه أو بعضها قال المنذرى : لم يصح هذا الأثر عن على والعجب من البيهقى يصحح روايات حديث معقل ثم يعترض عليه بمثل هذا الأثر المنكر ، ويسكت عنه ولا يبين ضعفه . انتهى من الجوهر النقى (٧ : ٢٤٧) !

قال ابن كثير : وهذ الآية الكريمة مما يدل على اختصاص المتعة بما دلت عليه الآية الأولى (أى المطلقة قبل الدخول بها ولم يسم لها صداق) حيث إنما أوجب فى هذه الآية نصف المهر المفروض إذا طلق الزوج قبل الدخول ، فإنه لو كان ثم واجب آخر متعة لبينها ، لا سيما وقد قرنها بما قبلها من اختصاص

المتعة بتلك الآية . والله أعلم .

يجب نصف الصداق بالخلوة وإن لم يدخل بها : وتشطير الصداق والحالة هذه أمر مجمع عليه بين العلماء لا خلاف بينهم في ذلك ، فإنه متى كان قد سمى لها صداقا ثم فارقها قبل دخوله بها فإنه يجب نصف ما سمى من الصداق إلا أن عند الثلاثة يجب جميع الصداق إذا خلابها الزوج وإن لم يدخل بها ، وهو مذهب الشافعى فى القديم ، وبه حكم الخلفاء الراشدون . لكن قال الشافعى : أخبرنا مسلم بن خالد أخبرنا ابن جريج عن ليث بن أبى سليم عن طاوس عن ابن عباس أنه قال فى الرجل يتزوج المرأة فيخلوبها ولا يمسها ثم يطلقها : ليس لها إلا نصف الصداق ، لأن الله يقول : « وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم » . قال الشافعى : وبهذا أقول . وهو ظاهر الكتاب . قال البيهقى : وليث بن أبى سليم وإن كان غير محتج به فقد رويناه من حديث ابن أبى طلحة عن ابن عباس ، فهو مقوله اهـ (١ : ٨٨) .

الجواب عن حجة الشافعى رحمه الله : قلت يعارضه ما رواه سفيان الثورى عن ليث عن طاوس عن ابن عباس قال: « لها الصداق كاملا » . وهو قول على بن الحسين وإبراهيم فى آخرين من التابعين. وروى فراس عن الشعبى عن ابن مسعود قال : « لها نصف الصداق وإن قعد بين رجليها » . قال الجصاص: والشعبي عن ابن مسعود مرسل ، وهو عندنا اتفاق الصدر الأول ، لأن حديث فراس عن عبد الله بن مسعود لا يثبته كثير من الناس من طريق فراس اهـ . قاله الجصاص (١ : ٤٣٧) .

تائيد الحنفية والجمهور بدلائل السنة : وروى البيهقى من طريق ابن لهيعة عن أبى الأسود عن محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان عن النبى ﷺ مرسلا « من كشف خمار امرأة ونظر إليها فقد وجب الصداق، دخل بها أولم يدخل » . ثم قال : وهذا منقطع ، وبعض رواته غير محتج به (يريد ابن لهيعة ، وهو حسن الحديث كما مر

غير مرة) . قال ابن التركماني : أخرجه أبو داوٗد فى مراسيله عن قتيبة عن الليث بالسند المذكور أولا (تمامه : حدثنى عبيد الله بن جعفر عن صفوان بن سليم عن عبد الله بن يزيد عن محمد بن ثوبان أن رسول الله ﷺ قال: من كشف امرأة فنظر إلى عورتها فقد وجب الصداق) . وهو سند على شرط الصحيح، ليس فيه إلا الإرسال اه .

قلت : قال البيهقى قبل ذلك : وقد رويناه عن عمر وعلى رضى الله عنهما موصولا ، وبلغنا ذلك عن سعيد بن المسيب ، والحسن البصرى، وعروة بن الزبير وأبى بكر بن حزم ، وربيعة بن أبى عبدالرحمن ، وأبى الزناد، و زيد بن أسلم اه . والمرسل إذا تأيد بفتاوى العلماء من الصحابة والخلفاء والتابعين فهو حجة عند الكل، كما مر فى المقدمة . وقد أخرج البيهقى من طريق مالك عن يحي بن سعيد عن ابن المسيب أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قضي فى المرأة يتزوجها الرجل « إنه إذا أرخيت الستور فقد وجب الصداق » . ومن طريق مالك عن ابن شهاب أن زيد بن ثابت قال : « إذا دخل الرجل بامرأته (فى الخلوة) فأرخيت عليهما الستور فقد وجب الصداق » . ومن طريق عبد الله بن نمير ثنا عبيدالله عن نافع عن ابن عمر عن عمر قال : « إذا أجيف الباب، وأرخيت الستور فقد وجب المهر». ومن طريق سعيد بن أبى عروبة عن قتادة عن الحسن عن الأحنف بن قيس أن عمر وعليا قالا : « إذا أغلق بابا وأرخى سترا فلها الصداق كاملا، وعليها العدة » . ومن طريق سعيد بن منصورثنا هشيم أنبأ عوف عن زرارة بن أبى أوفى قال : « قضاء الخلفاء الراشدين المهديين أنه من أغلق بابا وأرخى سترا فقد وجب الصداق والعدة » . هذا مرسل زرارة لم يدركهم اه (٧ : ٢٥٥) . قلت : ولكنه كان قاضى البصرة ، ثقة عابدا . سمع من عمران بن حصين ، وأبى هريرة ، وابن عباس ، وغيرهم من الصحابة . ومثله لا يجهل قضاء الخلفاء . وأيضا فقد تأيد هذا المرسل بما روى عن عمر وعلى موصولا .

قال البيهقى : ظاهر الرواية عن زيد بن ثابت أنه لا يوجبه بنفس الخلوة و يجعل القول قولها فى الإصابة . قلت : بل الظاهر المشهور عنه أنه أوجب كل الصداق بنفس الخلوة ، وهو المذكور فى المؤطا وشروحه ، وذكره ابن المنذر فى الإشراف . وهذا الذى زعم البيهقى أن ظاهر الرواية عنه استند فيه إلى رواية عبد الرحمان بن أبى الزناد ، وعبد الرحمان هذا ذكره ابن الجوزى فى كتاب الضعفاء، وقال: قال أحمد: مضطرب الحديث. وقال النسائى : ضعيف. وقال يحى والرازى : لا يحتج به. كذا فى الجوهر النقى. قلت : وقد رواه سفيان الثورى عن أبى الزناد عن سليمان ابن يسار قال: تزوج الحارث بن الحكم امرأة فقال عندها (من القيلولة) فرآها خضراء فطلقها ولم يمسها ، فأرسل مروان إلى زيد بن ثابت فسأله، فقال زيد : لها الصداق كاملا . قال : إنه ممن لايتهم ، قال : أرأيت يا مروان لو كانت حبلى أكنت مقيما عليها الحد ؟ قال : لا، قال : فلا . رواه البيهقى نفسه (٧ : ٢٥٦) . وهذا مما يدل على أن مذهب زيد فى مثل ذلك وجوب الصداق كاملا مطلقا ، سواء ادعت المرأة الدخول أولا .

و روى البيهقى من طريق جميل بن زيد الطائى عن سعد بن زيد الأنصارى، وعن زيد بن كعب عن كعب ، ومن طريقه أيضا عن ابن عمر كلهم قالوا : تزوج رسول الله ﷺ امرأة من بنى غفار فدخل بها ، فأمرها فنزعت ثيابها ، فرآى بها بياضا من برص عند ثديها أو بكشحها ، فانماز رسول الله ﷺ وقال : خذى ثوبك ، فأصبح وقال لها : الحقى بأهلك ، فأكمل لها صداقها اه . وجميل بن زيد وإن ضعفه الناقدون فقد روى عنه الجلة مثل سفيان الثورى ، وأبى بكر بن عياش ، وأبى معاوية ، وإسمعيل بن زكريا ، وعباد بن العوام ، ونحوهم ، وعلق له البخارى كما فى التهذيب ، ولم يتهم بكذب ، فإن لم يكن حديثه حسنا فلا أقل من أن يعتبر به . والله تعالى أعلم .

الجواب عن قول الشافعى رحمه الله : إن ما ذهب إليه ظاهر الكتاب :

وأما قول الشافعى : إنه ظاهر الكتاب أى أن لها نصف الصداق ولو خلابها إذا

لم يطأها . لأنه تعالى علق التنصيف بعدم المس ، وهو الجماع ولم يوجد . فنقول : قد اتفقوا على أنه لم يرد به حقيقة المس باليد ، وإلا لزام أن يكون لو خلا بها ومسها باليد أن تستحق كمال المهر عندكم لوجود حقيقة المس ، وكذا إذا لم يخل بها ومسها بيده ، ولم يقل به أحد ، فثبت أن المراد به معنى آخر تجوزا ، فقلتم : هو الجماع ، وقلنا : هو الخلوة . وما ذكرناه من الدلائل يقتضى أن مراد الآية هو الخلوة دون الجماع ، فلم يكن قولكم أولى مما ذهبنا إليه .

وأيضا لو كان المراد الجماع فليس يمتنع أن يقوم مقامه ما هو مثله وفى حكمه من صحة التسليم ، روى عن عمر رضى الله عنه أنه قال : « ما ذنبهن إن جاء العجز من قبلكم ؟ » قاله البيهقى (٧ : ٢٥٦) . نظيره قوله تعالى : « فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا » وما قام مقام الطلاق من الفرقة فحكمه حكمه فى إباحتها للزوج الأول . وقد حكى عن الشافعى فى المجبوب إذا جامع امرأته أن عليه كمال المهر وإن طلق من غير وطأ (لأن الوطأ لا يتصور منه وإنما هو سحاق) فعلمنا أن الحكم غير متعلق بوجود الوطأ ، وإنما هو متعلق بصحة التسليم ، والتسليم إنما هو علة لإستحقاق كمال المهر ، وليس بعلة لإحلالها للزوج الأول . ألا ترى أن الزوج الثانى لو مات عنها قبل الدخول استحقت كمال المهر ، وكان الموت بمنزلة الدخول ، ولا يحلها ذلك للزوج الأول ؟

وأيضا فقوله تعالى : « وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا ، أتأخذونه بهتانا وإثما مبينا ؟ وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض » الآية يدل على أن الخلوة تمنع سقوط شئ من المهر بعد الطلاق وطئ أو لم يطأ .

قال الفراء : الإفضاء الخلوة دخل بها أو لم يدخل : فقد قال الفراء : الإفضاء الخلوة دخل بها أو لم يدخل . وهو حجة فى اللغة ، فمنع الله تعالى أن يأخذ من المهر شيئا بعد الخلوة . وقد دل على أن المراد هو الخلوة الصحيحة التى لا يكون

ممنوعا فيها من الاستمتاع . لأن الإفضاء مأخوذ من الفضاء من الأرض ، وهو الموضع الذى لا بناء فيه ولا حاجز ، أفاد بذلك استحقاق المهر بالخلوة على وصف وهى التى لا حائل بينهما ولا مانع من التسليم . قاله الجصاص (١ : ٤٣٧).

الذى بيده عقدة النكاح هو الزوج دون الولى : قوله تعالى : « إلا أن يعفون أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح » أى تعفو الزوجات ويكون عفوها أن تترك بقية الصداق ، وهو النصف الذى جعله الله لها بعد الطلاق ، أو يعفو الزوج ومعنى عفوه تركه تكرما ما يعود إليه من نصف المهر الذى ساقه كملا على ما هو المعتاد، أو إعطاءه تمام المهر المفروض بعد الطلاق كما فسره بذلك ابن عباس رضى الله عنهما. وتسمية ذلك عفوا من باب المشاكلة ، وقد يفسر بالزيادة والفضل كما فى قوله تعالى : « يسئلونك ماذا ينفقون قل العفو » . والذى بيده عقدة النكاح هو الزوج المالك لعقد النكاح وحله ، وهو التفسير المأثور عن رسول الله ﷺ ، كما أخرجه ابن جرير ، وابن وأبى حاتم ، والطبرانى فى الأوسط ، والبيهقى بسند حسن عن ابن عمر مرفوعا . وبه قال جمع من الصحابة رضي الله عنهم . وذهب ابن عباس فى إحدى الروايات عنه ، وعائشة، وطاءوس ، ومجاهد ، وعطاء ، والحسن ، وعلقمة ، والزهرى ، والشافعي رضي الله عنه فى قوله القديم إلى أن الذى بيده عقدة النكاح هو الولى الذى لا تنكح المرأة إلا بإذنه ، فإن له العفو عن المهر إذا كانت المنكوحة صغيرة فى رأى البعض ، ومطلقا في رأى الآخرين وإن أبت . والمعول عليه هو المأثور ، وهو الأنسب بقوله تعالى : « وإن تعفوا أقرب للتقوى » فإن إسقاط حق الغير ليس فى شئ من التقوى . انتهى من روح المعانى (٢ : ١٣٣).

وقال ابن أبى حاتم: ذكر عن ابن لهيعة حدثني عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبى ﷺ قال : « ولى عقدة النكاح الزوج » . وهكذا أسنده ابن مردويه من حديث ابن لهيعة به . وقد أسنده ابن جرير عن ابن لهيعة عن عمرو

ابن شعيب أن رسول الله ﷺ فذكره، ولم يقل: عن أبيه عن جده (وليس هذا بعلة فقد يسند الرواى الحديث مرة ويفتى به أخرى) . ثم قال ابن أبي حاتم : وحدثنا يونس بن حبيب ثنا أبو داوُد ثنا جابر (١) يعنى ابن أبى حازم عن عيسى يعنى ابن عاصم قال : سمعت شريحا يقول : « سألنى على بن أبى طالب عن الذى بيده عقدة النكاح ، فقلت له : هو ولى المرأة ، فقال على: لا، بل هو الزوج ». ثم قال : وفى إحدى الروايات عن ابن عباس ، وجبير بن مطعم ، وسعيد بن المسيب ، وشريح فى أحد قوليه ، وسعيد بن جبير ، ومجاهد ، والشعبي ، وعكرمة ، ونافع ، ومحمد بن سيرين ، والضحاك ، ومحمد بن كعب القرظى ، وجابر بن زيد ، وأبى مجلز ، والربيع بن أنس ، وأياس بن معاوية ، ومحكول ، ومقاتل بن حيان : « إنه الزوج » انتهى . وهذا هو الجديد من مذهب الشافعى ، ومذهب أبى حنيفة وأصحابه ، والثورى ، وابن شبرمته، والأوزاعى . واختاره ابن جرير . ومأخذ هذا القول أن الذى بيده عقدة النكاح حقيقة الزوج ، فإن بيده عقدها وإبرامها ، ونقضها وانهدامها ، وكما أنه لا يجوز للولى أن يهب شيئا من مال المولية للغير فكذلك فى الصداق .

وروى عن علقمة ، والحسن ، وعطاء ، وطاوس ، والزهرى ، وربيعة ، وزيد بن أسلم ، وإبراهيم النخعى ، وعكرمة فى أحد قوليه ، وابن سيرين في أحد قوليه : إنه الولى . وهذا مذهب مالك ، وقول الشافعى فى القديم . ومأخذه أن الولى هوالذى أكسبها إياه فله التصرف فيه ، بخلاف سائر مالها . وقال ابن جرير : حدثنا سعد بن الربيع الرازى ثنا سفيان عن عمرو بن دينار عن عكرمة قال : « أذن الله فى العفو وأمر به ، فأى امرأة عفت جاز عفوها ، فإن شحت وضنت

(١) وفى البيهقى : جرير بن حازم ، وهو الصحيح ، فإن جابر بن أبى حازم لا وجود له فى هذه الطبقة ولا فى غيرها ، فهو من تصحيف الناسخين .

وعفا وليها جاز عفوه » . وهذا يقتضى صحة عفو الولى وإن كانت رشيدة . وهو مروى عن شريح ، لكن أنكر عليه الشعبي ، فرجع عن ذلك وصار إلى أنه الزوج وكان يباهل عليه . كذا فى ابن كثير (١ : ٢٨٩) .

الرد على المالكية فى قولهم : إنه هو الولى : قلنا : يجب رد المحتمل إلى المفسر والمحكم ، وقوله تعالى : « وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فإن طبن لكم عن شئ منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا » محكم لا احتمال فيه لغير المعنى الذى اقتضاه ، وهو صريح فى أنه لا يجوز للزوج شئ من الصداق إلا بطيب نفس من الزوجة ، وهو يقتضى عدم صحة عفو الولى مطلقا .

إذا كان اللفظ محتملا للمعاني وجب حمله على موافقة الأصول: وأيضا إذا كان اللفظ محتملا للمعانى وجب حله على موافقة الأصول ، ولا خلاف أنه غير جائز للأب هبة شئ من مالها للزوج ولا لغيره مطلقا لو صغيرة ، إلا بإذنها ورضاها لو كبيرة ، فكذلك المهر لأنه مالها . وقول من حمله على الولى خارج عن الأصول ، لأن أحدا لا يستحق الولاية على غيره فى هبة ماله ، فيجب حمل معنى الآية على موافقة الأصول ، إذ ليس ذلك أصلا بنفسه لاحتماله للمعانى . ويدل على ما قلنا قوله فى نسق التلاوة : « ولا تنسوا الفضل بينكم » فندبه إلى الفضل « وأن تعفوا أقرب للتقوى » وليس فى هبة مال الغير إفضال منه إلى غيره ، ولا تقوى له فى هبة مال غيره . وأيضا فلا خلاف أن الزوج مندوب إلى ذلك ، وعفوه وتكميل المهر لها جائز منه ، فوجب أن يكون مرادا بها ، وإذا كان الزوج مرادا انتفى أن يكون الولى مرادا بها .

الرد على بعض المالكية كابن العربي ومن وافقه : وزعم بعض من احتج لمالك أنه لو أراد الزوج لقال : إلا أن يعفون أو يعفو الزوج ، فلما عدل عن ذلك الى ذكر من لايعرف إلا بالصفة علم أنه لم يرد الزوج . وهذا الكلام فارغ لا معنى تحته ، ويقال له : لو أراد الولى لقال : الولى ، ولم يورد لفظا يشترك فيه

الولى وغيره . والله تعالى يذكر الأحكام تارة بالنصوص ، وتارة بالدلالة على المعنى من غير نص عليه ، وتارة بلفظ يحتمل للمعانى يحتاج فى الوصول إلى المراد منه بالاستدلال عليه من غيره . وقد وجد ذلك كله فى القرآن (وقد مر أن تفسيره بالزوج قد ثبت عن النبى ﷺ بسند حسن ، وإذا جاء نهر الله بطل نهر معقل).

وقال هذا القائل أيضا : إن العافى هو التارك لحقه ، وهى إذا تركت النصف الواجب لها فهى عافية ، وكذلك الولى . والزوج إذا أعطاها شيئا غير واجب لها لا يقال له : عاف ، وإنما هو واهب. وهذا أيضا كلام ضعيف ، لأن الذين تأولوه على الزوج قالوا : إن عفوه هو إتمام الصداق لها (وأطلق عليه العفو مشاكلة ، أو هو بمعنى الفضل والزيادة كما مر .) وهم الصحابة والتابعون ، وهم أعلم بمعانى اللغة . وأيضا فإن العفو فى هذا الموضع ليس هو قوله : قد عفوت ؛ وإنما المعنى فيه تكميل المهر من قبل الزوج ، وتمليك المرأة النصف إياه بعد الطلاق. ألا ترى أن المهر لو كان عبدا بعينه لكان حكم الآية مستعملا فيه ، ويكون عفو المرأة أن تملكه النصف الباقى لها بعد الطلاق ؟ لا بأن تقول : قد عفوت ، بل على الوجه الذى يجوز فيه عقود التمليكات ، فكذلك العفو من قبل الزوج ليس هو أن يقول : قد عفوت ، لكن بتمليك مبتدأ على حسب ما تجوز التمليكات . فكل عفو أضيف إلى المرأة فمثله يضاف إلى الزوج . ويقال : فما تقول فى عفو الولى على أى صفة هو ؟ فإنا نجعل عفو الزوج على مثلها . فالاشتغال بمثل ذلك لا يجدي نفعا . قاله الجصاص (١ : ٤٤١) .

الجواب عن قول ابن العربي : إن هذه الآية حجة فى صحة هبة المشاع :

وبهذا كله اندحض ما ذكره ابن العربى فى الأحكام له : إن هذه الآية حجة فى صحة هبة المشاع ، لأن الله تعالى أوجب للمرأة بالطلاق نصف الصداق فعفوها للرجل عن جميعه كعفو الرجل ، ولم يفصل بين مشاع ومقسوم. وقال أبوحنيفة: لا تصح هبة المشاع إلا بعد القسمة اهـ . قلنا : قد عرفت أن العفو ههنا ليس هو

قوله : قد عفوت ، لأن المهر لو كان عبدا بعينه لم يكن قول المرأة : قد عفوت عن نصفه تمليكا للزوج ، بل هو لغو من الكلام وباطل ، إذ لا خلاف أن رجلا لو قال لغيره : قد عفوت لك عن داري هذه ، أو قد أبرأتك من داري هذه أن ذلك لا يوجب تمليكا ، ولا يصح به عقد هبة . وإذا كان كذلك علم أن المراد به تمليكها على الوجه الذى تجوز عليه عقود التمليكات والهبات ، ولو دل ذلك على صحة هبة المشاع لدل على صحة الهبة بلفظ العفو ، ولم يقل به أحد ، فصار حكمه موقوفا على الدلالة ؛ فما جاز فى الأصول جاز فى ذلك ، وما لم يجز فى الأصول لم يجز فى هذا .

وأيضا فإن كان هذا القائل من أصحاب الشافعى لزمه أن يجيز الهبة غير مقبوضة ، لأن الله سبحانه لم يفرق بين المهر المقبوص وغيره ، فإذا عفت وقد قبضت فواجب أن يجوز من غير تسليمه إلى الزوج ، وإذا لم يجز ذلك وكان محمولا على شرط الهبات فكذلك فى المشاع . وإن كان من أصحاب مالك وأجاز الهبة من غير قبض كان الكلام معه على ما قدمناه . قاله الجصاص (١ : ٤٣٩) .

الرد على من أبطل عفو البكر عن نصف الصداق بعد الطلاق : وقوله تعالى : « إلا أن يعفون » يدل على بطلان قول من يقول : إن البكر إذا عفت عن نصف الصداق بعد الطلاق لا يجوز ، وهو قول مالك . لأن الله تعالى لم يفرق بين البكر والثيب ، ولما كان ابتداء خطابه حين قال : « وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن » عاما فى الأبكار والثيب وجب أن يكون ما عطف عليه من قوله : « إلا أن يعفون » عاما فى الفريقين ، وتخصيص الثيب بجواز العفو دون البكر لا دلالة عليه (وأما تخصيص البالغة والعاقلة به فبالإجماع والنص ، ولم يوجدا فى الثيب ، فبطل تعلق ابن العربى باستثناء الصغيرة أو المحجوره منه) .

إذا اشترت المرأة بالمهر متاعا ثم طلقت قبل الدخول فعليها رد نصف الصداق لا نصف المتاع ، خلافاً لمالك : وقوله تعالى : « فنصف ما فرضتم » يوجب أن يكون إذا تزوجها على ألف درهم ودفعها إليها ، ثم طلقها قبل الدخول وقد اشترت به متاعا ، يكون لها نصف الألف وتضمن للزوج النصف . وقال مالك : يأخذ الزوج نصف المتاع الذى اشترته . والله تعالى إنما جعل له نصف المفروض ، وكذلك المرأة ، فكيف يجوز أن يؤخذ منها ما لم يكن مفروضاً ولا هو قيمة له ؟ (إشارة إلى أنها لوجعلت الدراهم دنانير أخذ نصف الدنانير لكونها قيمة للدراهم فافهم) . وهو أيضا خلاف الأصول ، لأن رجلا لو اشترى عبدا بألف درهم ، وقبض البائع الألف واشترى بها متاعا ، ثم وجد المشترى بالعبد عيبا فرده لم يكن له على المتاع الذى اشتراه البائع سبيل ، وكان المتاع كله للبائع ، وعليه أن يرد على المشترى ألفا مثلها ، فالنكاح مثله ، ولا فرق ، إذ لم يقع عقد النكاح على المتاع كما لم يقع عقد البيع عليه ، وإنما وقع على الألف . والله أعلم . كذا فى الجصاص (١ : ٤٤٢) .

قوله تعالى : « حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى » الآية

تحقيق الوسطى من الصلوات ، وترجيح قول الأحناف : قد اختلفوا فى المراد من « الوسطى » فقال الحافظ الدمياطى فى كتابه المسمى بـ « كشف الغطا فى تبيين الصلاة الوسطى » : وقد نص فيه أنها العصر ، وحكاه عن عمر ، وعلى ، وابن مسعود ، وأبى أيوب ، وعبد الله بن عمرو ، وسمرة بن جندب ، وأبى هريرة ، وأبى سعيد ، وحفصة ، وأم حبيبة ، وأم سلمة ، وعن ابن عمر ، وابن عباس على الصحيح عنهم . وبه قال عبيدة ، وإبراهيم النخعى ، وزر بن حبيش ، وسعيد بن جبير ، وابن سيرين ، والحسن ، وقتادة ، والضحاك ، والكلبى ، ومقاتل ، وعبيد بن مريم ، وغيرهم . وهو مذهب أحمد بن حنبل . قال القاضى الماوردى : والشافعى ، قال ابن المنذر : وهو الصحيح عن أبى حنيفة وأبى يوسف

ومحمد ، واختاره ابن حبيب المالكى رحمهم الله .

والدليل على ذلك ما رواه الإمام أحمد : حدثنا أبو معاوية ثنا الأعمش عن شتير بن شكل عن على قال : قال رسول الله ﷺ يوم الأحزاب : « شغلونا عن الصلوة الوسطى صلاة العصر ، ملأ الله بيوتهم وقلوبهم نارا » الحديث . وكذا رواه مسلم من حديث أبي معاوية ، والنسائى من طريق عيسى بن يونس كلاهما عن الأعمش عن مسلم بن صبيح عن أبي الضحى عن شتير بن شكل عن على بن أبي طالب عن النبي ﷺ مثله . وقد رواه مسلم أيضا من طريق شعبة عن الحكم ابن عتيبة عن يحيي الجزار عن على بن أبي طالب . وأخرجه الشيخان ، وأبو داؤد ، والترمذى ، والنسائى ، وغير واحد من أصحاب المسانيد والسنن والصحاح من طرق يطول ذكرها عن عبيدة السلمانى عن على به . ورواه الترمذى ، والنسائى عن الحسن البصرى عن على به .قال الترمذى : ولا يعرف سماعه منه (قلت : قد ثبت سماعه منه عند غيره ، كما ذكرته فى الإعلاء) . وقال ابن أبي حاتم : حدثنا أحمد بن سنان ثنا عبد الرحمن بن مهدى عن سفيان عن عاصم عن زر قال : قلت لعبيدة : سل عليا عن الصلاة الوسطى ، فقال : كنا نراها الفجر والصبح ، حتى سمعت رسول الله ﷺ يقول يوم الأحزاب : « شغلونا عن الصلوة الوسطى صلاة العصر ، ملأ الله قبورهم وأجوافهم أو بيوتهم نارا » . ورواه ابن جرير عن بندار عن ابن مهدى به (وهذا سند صحيح) .

الرد على من تكلم فى حديث على رضى الله عنه فى الباب : وبه ظهر بطلان ما قاله بعضهم : إن لفظ صلاة العصر فى الحديث ليس بمرفوع ، بل مدرج فى الحديث ، أدرجه بعض الرواة تفسيرا ؛ بدليل ما أخرجه مسلم من وجه آخر عن على كرم الله وجهه بلفظ : « حبسونا عن الصلوة الوسطى حتى غربت الشمس يعنى العصر » . وعلى تقدير أنه ليس بمدرج يحتمل أن يكون عطف نسق على حذف العاطف لا بيانا ولا بدلا ، والتقدير : شغلونا عن الصلوة

الوسطى وصلوة العصر . يؤيد ذلك أنه ﷺ لم يشغل يوم الأحزاب عن صلاة العصر فقط ، بل شغل عن الظهر والعصر معا . ويؤيده من خارج أنه لو ثبت عن النبي ﷺ تفسير أنها العصر لوقف الصحابة عنده ولم يختلفوا ، وقد ذكر الأصوليون أن من المرجحات أن يذكر السبب ، والحديث الوارد فى أنها الظهر مبين فيه السبب ومساق لذكرها بطريق القصد ، بخلاف حديث شغلونا إلخ فوجب الرجوع إليه . وهو ما أخرجه أحمد وأبو داوٗد بسند جيد عن زيد بن ثابت قال : كان رسول الله ﷺ يصلى الظهر بالهاجرة ، ولم تكن صلوة أشد على الصحابة منها ، فنزلت « حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى » انتهى ملخصا من روح المعانى (٢ : ١٣٥) .

فالاحتمالان الأولان قد أبطلهما قول على رضى الله عنه : « كنا نراها الفجر حتى سمعت رسول الله ﷺ الخ » . وهو صريح فى أن لفظ صلوة العصر ليس بمدرج ولا عطفه عطف نسق على حذف العاطف ، وأن عليا رضى الله عنه ومن وافقه فهم من سياق الحديث أن قوله ﷺ : « صلوة العصر » كان تفسيرا للصلوة الوسطى لا غير ، وهم أعرف الناس بمقاصد النبي ﷺ ، ومعانى كلامه ، ومقاطع مرامه . وأما قوله : لو ثبت عن النبي ﷺ تفسير أنها العصر لوقف الصحابة عنده إلخ فيقال مثله فى صلوة الظهر : إنه لو ثبت عنه ﷺ تفسير أنها الظهر لم يختلفوا .

الجواب عن ترجيح من رجح أنها الظهر : وأما ما ذكره من وجه الترجيح فليس بشيء ، فإن حديث زيد بن ثابت وإن كان مبين السبب فليس فيه عن رسول الله ﷺ أنها صلوة الظهر ، وغاية ما فيه أن صلوة الظهر كانت أشد الصلوات على الصحابة عنده ، فأخذ من ذلك أنها هى المرادة بالوسطى (وهذا كما ترى رأى من زيد بن ثابت وظن منه ، فلا يقاوم حديث على المرفوع المفسر ، فافهم) . وحديث يوم الأحزاب وشغل المشركين رسول الله ﷺ وأصحابه

عن أداء صلوة العصر يومئذ مروى عن جماعة من الصحابة يطول ذكرهم ، وإنما المقصود رواية من نص منهم فى روايته أن الصلوة الوسطى هى صلاة العصر . وقد رواه مسلم أيضا من حديث ابن مسعود والبراء بن عازب رضى الله عنهما .

(وحديث آخر) قال الإمام أحمد : حدثنا عفان ثنا همام عن قتادة عن الحسن عن سمرة أن رسول الله ﷺ قال : « حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى ، وسماها لنا أنها هى صلاة العصر » . وحدثنا محمد بن جعفر و روح قالا : حدثنا سعيد عن قتادة عن الحسن عن سمرة بن جندب « أن رسول الله ﷺ - قال ابن جعفر : - سئل عن الصلاة الوسطى ، فقال : هى صلاة العصر » . ورواه الترمذى من حديث سعيد بن أبى عروبة عن قتادة عن الحسن عن سمرة ، وقال : حسن صحيح ، وقد سمع منه .

(حديث آخر) : قال ابن جرير : حدثنا أحمد بن منيع ثنا عبد الوهاب بن عطاء عن التيمى عن أبى صالح عن أبى هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : « الصلاة الوسطى صلاة العصر » وفى لفظ له من وجه آخر (١) : « سئل أبو هريرة عن الصلاة الوسطى فقال : اختلفنا فيها كما اختلفتم ، ونحن بفناء بيت رسول الله ﷺ وفينا الرجل الصالح أبو هاشم بن عتبة بن ربيعة بن عبد شمس ، فقال : أنا أعلم لكم ذلك . فقام فاستأذن على رسول الله ﷺ ، فدخل عليه ، ثم خرج إلينا فقال : أخبرنا أنها صلاة العصر » .

(حديث آخر) قال ابن جرير : حدثنى محمد بن عوف الطائى حدثنا

---

(١) وهو من طريق صدقة بن خالد أخبرنى خالد بن دهقان أخبرنى خالد بن سيلان عن كهيل بن حرملة عنه . وخالد بن دهقان مقبول صدوق ، وخالد بن سيلان ذكره ابن حبان فى الثقات . وكذا ذكر فيهم كهيل بن حرملة ، فالحديث حسن مع غرابته .

محمد بن إسمعيل بن عياش ثنى أبي ثني أبو ضمضم بن زرعة عن شريح بن عبيد عن أبي مالك الأشعرى قال : قال رسول الله ﷺ : « الصلوة الوسطى صلوة العصر » . إسناده لا بأس به .

(حديث آخر) : روى ابن حبان فى صحيحه عن عبد الله قال : قال رسول الله ﷺ : « الصلوة الوسطى صلاة العصر » وقد رواه الترمذى أيضا وقال : حسن صحيح . وأخرجه مسلم فى صحيحه ولفظه : « شغلونا عن الصلوة الوسطى صلوة العصر » .

قال ابن كثير : فهده نصوص فى المسئلة لا تحتمل شيئا ، ويؤكد ذلك الأمر بالمحافظة عليها قوله ﷺ فى الحديث الصحيح من رواية الزهرى عن سالم عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال : « من فاتته صلاة العصر فكأنما وتر أهله وماله » . وفى الصحيح أيضا من حديث الأوزاعى عن يحي بن كثير عن أبي قلابة عن أبي كثير عن أبي المهاجر (٢) عن بريدة بن الحصيب عن النبي ﷺ قال : « بكروا بالصلاة فى يوم الغيم ، فإنه من ترك صلاة العصر فقد حبط عمله » . وقال الإمام أحمد : حدثنا يحي بن إسحق أخبرنا ابن لهيعة عن عبد الله بن هبيرة عن أبي تميم عن أبي نضرة الغفارى قال : صلى بنا رسول الله ﷺ فى واد من أوديتهم يقال له : الحميص صلاة العصر ، فقال : « إن هذه الصلوة عرضت على الذين من قبلكم فضيعوها . ألا ومن صلاها ضعف له أجره مرتين ، ألا ولاصلاة بعدها حتى تروا الشاهد » ثم قال : ورواه يحي بن إسحق عن الليث عن جبير بن نعيم عن عبد الله بن هبيرة به . وهكذا رواه مسلم والنسائى جميعا عن قتيبة عن الليث .

---

(٢) فى الأصل : أبو المجاهر فليحرر ، ثم راجعت التهذيب وفيه أبو المهاجر ، قال : وقال ابن حبان : وهم فيه الأوزاعى ، وإنما هو أبو المهلب عن أبي قلابة انتهى (١٢ : ٢٤٩) .

الجواب عن قراءة « وصلوة العصر » بواو العطف -: وأما ما رواه أحمد من طريق مالك عن زيد بن أسلم عن القعقاع ابن حكيم عن أبي يونس مولى عائشة قال : أمرتني عائشة أن أكتب لها مصحفا . قالت : إذا بلغت هذه الآية « حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى » فآذني ، فلما بلغتها آذنتها ، فأملت على « حافظوا على الصلوات ، والصلوة الوسطى ، وصلاة العصر ، وقوموا لله قانتين » . قالت : سمعتها من رسول الله ﷺ . وهكذا رواه مسلم عن يحى بن يحى عن مالك به . وفيه عطف صلاة العصر على الصلاة الوسطى بواو العطف التي تقتضي المغايرة . فلا يعارض مامر من حديث علي وغيره ، لأنه إن روى على أنه خبر فحديث علي أصح منه وأصرح ، وهذا يحتمل أن تكون الواو فيه زائدة ، كما في قوله تعالى : « وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض ، وليكون من الموقنين » ، وقوله : « وكذلك نفصل الآيات ولتستبين سبيل المجرمين » . وقال الشاعر :

إلى الملك القرم وابن الهمام وليث الكتيبة في المزدحم

ويؤيده ما رواه ابن جرير من طريق هشام بن عروة عن أبيه قال : كان في مصحف عائشة: « حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وهي صلوة العصر». وهكذا رواه من طريق الحسن البصري أن رسول الله ﷺ قرأها كذلك .

وإن روى على أنه قرآن فإنه لم يتواتر ، فلا يثبت بمثله قرآن ، ولهذا لم يثبته أمير المؤمنين عثمان بن عفان في المصحف ، ولا قرأ بذلك أحد من القراء الذين تثبت الحجة بقراءتهم ؛ لامن السبعة ولا من غيرهم . وقد روى ما يدل على نسخ هذه التلاوة . روى مسلم من طريق شقيق بن عقبة عن البراء بن عازب قال : « نزلت حافظوا على الصلوات وصلاة العصر » فقرأناها على رسول الله ﷺ ماشاء الله ، ثم نسخها الله عزوجل ، فأنزل : « حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى » . فقال له زاهر - رجل كان مع شقيق - أفهي العصر ؟ قال : قد

حدثتك كيف نزلت وكيف نسخها الله تعالى . قال مسلم : ورواه الأشجعى عن الثورى عن الأسود عن شقيق انتهى (١ : ٢٩٣) .

قلت : وفيه الدلالة على أن الوسطى هى العصر ، صرح الله عزوجل بها مرة وأبهمها أخرى لحكمة. وقيل : بل الصلوة الوسطى مجموع الصلوات الخمس. رواه ابن أبى حاتم عن ابن عمر .وفى صحته نظر ، والعجب أن هذا القول اختاره الشيخ أبو عمر بن عبد البر النمرى إمام ما وراء البحر ، وإنها لأحدى الكبر إذا اختار مع اطلاعه وسعة حفظه مالم يقم عليه دليل من كتاب ولاسنة ولا أثر . وقيل : إنها صلاة المغرب ، وقيل : صلاة العشاء وصلاة الفجر ، وقيل : بل هى صلاة الجماعة . وقيل : الجمعة . وقيل وقيل . وتوقف فيها آخرون ، لما تعارضت عندهم الأدلة ولم يظهر لهم وجه الترجيح ، ولم يقع الإجماع على قول واحد ، بل لم يزل النزاع فيها موجودا من زمان الصحابة إلى الآن . روى ابن جرير بسند صحيح عن سعيد بن المسيب قال : « كان أصحاب رسول الله ﷺ مختلفين فى الصلاة الوسطى هكذا ـ وشبك بين أصابعه ـ » .

وكل هذه الأقوال فيها ضعف بالنسبة إلى التى قبلها ، وإنما المدار ومعترك النزاع فى الصبح والعصر ، وقد ثبتت السنة بأنها العصر فتعين المصير إليها . وقد روى حرملة بن يحى ، والربيع ، والزعفرانى ، وأحمد بن حنبل عن الشافعى : إذا صح الحديث فأنا راجع عن قولى وقائل بذلك . ومن ههنا قطع الماوروى بأن مذهب الشافعى رحمه الله أن صلاة الوسطى هى صلاة العصر وإن كان قد نص فى الجديد وغيره أنها الصبح ، لصحة الأحاديث أنها العصر . وقد وافقه على هذه الطريقة جماعة من محدثى المذهب . ولله الحمد والمنة . قاله ابن كثير أيضا (١ : ٢٩٤) . وهذا هو قول أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد رحمهم الله تعالى . نص عليه الطحاوى فى معانى الآثار (١ : ١٠٤) . والعجب من صاحب روح المعانى حيث رجح أنها الظهر وجعل ذلك مذهب أبى حنيفة رضى الله عنه ، وهو

خلاف الصحيح من مذهبه ، فتنبه له .

الرد على من رد بهذه الآية على أبي حنيفة قوله : إن الوتر واجب : قال ابن العربي : قال بعض علمائنا : في هذه الآية فائدة ، وهي الرد على أبي حنيفة في قوله: إن الوتر واجب ، لأن الوسط إنما يعد في عدد وتر ليكون الوسط يحيط به من جانبيه شفع ، وإذا عدت الصلوات الواجبات ستا لم تكن الواحدة وسطا ، لأنها بين صلوتين من جهة وبين ثلاث صلوات من جهة أخرى . وهذا مبني على أن الوسط معتبر بالعدد أو بالوقت ، وقد بينا أن ذلك محتمل لا يدل على تعيينه دليل انتهى (١:٩٥) قلت : ومبني أيضا على عدم الفرق بين الواجب والفرض ، وبينهما كما بين السماء والأرض؛ فالعصر هي وسطى الصلوات المكتوبات ، وليس الوتر من المكتوبات وإن كانت واجبة . وأيضا فإن فرض الوتر زيادة وردت بعد فرض المكتوبات لقوله ﷺ : « إن الله زادكم إلى صلاتكم صلاة وهي الوتر » . وإنما سميت العصر وسطى قبل وجوب الوتر ، قاله الجصاص . وأيضا فإن الوتر عندنا من توابع فرض العشاء لا يجوز تقديمه على العشاء مع اتحاد وقتهما ، فافهم .

وجوب السكوت عن كلام الناس في الصلوة وفسادها به : وأما قوله تعالى: « وقوموا لله قانتين » ففسره البخاري في صحيحه بساكتين ، لما أخرج هو ومسلم وأبو داؤد وجماعة عن زيد بن أرقم قال : كنا نتكلم على عهد رسول الله ﷺ في الصلوة ، يكلم الرجل منا صاحبه وهو إلى جنبه في الصلوة ، حتى نزلت « وقوموا لله قانتين » فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام . وأخرج ابن جرير عن ابن مسعود قال : أتيت النبي ﷺ وهو يصلي ، فسلمت عليه فلم يرد علي ، فلما قضى الصلوة قال: « إنه لم يمنعني أن أرد عليك السلام إلا أنا أمرنا أن نقوم قانتين ، لا نتكلم في الصلوة » . وكل ما روي في تفسيره من قولهم : قانتين أي خاشعين ذليلين مستكينين بين يديه وغيره راجع إلى ذلك ، لمنافاة الكلام للخشوع ونحوه. ولو ادعى أحد عدم المنافاة قلنا : فتفسير القنوت بالسكوت أرجح من غيره ،

لكونه ثابتا عن النبي ﷺ . قال ابن العربي : والصحيح رواية زيد بن أرقم ، لأنها نص ثابت عن النبي ﷺ ، فلا يلتفت إلى محتمل سواها انتهى (١:٩٦).
وإذا جاء نهر الله بطل نهر معقل ؛

الرد على من فسر قوله قانتين بالقنوت فى الفجر : وقال ابن المسيب : المراد به القنوت فى الفجر ، وهو رواية عن ابن عباس رضى الله عنهما : وقد روى الطحاوى عن ابن عباس بطرق عديدة صحاح أنه كان لا يقنت فى الفجر ، فما روى عنه أبو رجاء أنه قنت فى الفجر قبل الركوع أراد به طول القيام ، كما في قوله ﷺ : «أفضل الصلوة طول القنوت» وقد روى الطحاوى بسند صحيح عن الشعبي قال : لو كان القنوت كما تقولون لم يكن للنبي ﷺ منه شئ (لأنه لم يقنت في الفجر إلا شهرا) . وعن جابر بن زيد : سئل عن القنوت فقال : الصلوة كلها قنوت ، أما الذى تصنعون فلا أدرى ما هو ؟ قال الطحاوى : فهذا زيد بن أرقم ومن ذكرنا معه يخبرون أن ذلك القنوت الذى أمروا به في هذه الآية هو السكوت عن الكلام الذى كانوا يتكلمون به فى الصلوة ، فيخرج بذلك أن يكون فى هذه الآيـة دليل على أن القنوت المذكور فيها هـو القنوت المفعول فى صلوة الصبح انتهى (١ : ١٠١) .

فى هذه الآية والأخبار التى ذكرناها حظر الكلام فى الصلوة ، ولم تختلف الرواة أن الكلام كان مباحا فيها إلى أن حظره ، واتفق الفقهاء على حظره ، إلا أن مالكا قال: يجوز فيها لإصلاح الصلاة ، وقال الشافعى: كلام السهو لا يفسدها. ولم يفرق أصحابنا بين شئ منه، وأفسدوا الصلوة بوجوده فيها على وجه السهو كان أو لإصلاح الصلاة ، لأن الآية و رواية من روى أنها نزلت فى حظر الكلام ليس فيها فـرق بين الكلام الواقع على وجـه السهو والعمد ، وقصد إصلاح الصلوة وعدمه ، وكذلك سائر الأخبار المأثورة عن النبي ﷺ فى حظره فيها لم يفرق بين ما قصد به إصلاح الصلوة وبين غيره ، ولا بين السهو والعمد منه ، فهى عامة

فى الجميع . قاله الجصاص (١ : ٤٤٤) . وأما حديث ذى اليدين فقد تكلمنا عليه فى الإعلاء بأبسط وجه فليراجع .

وجه التفريق بين سلام الساهى والعامد : فإن قيل : قد فرقتم بين سلام الساهى والعامد ، وهو كلام فى الصلوة ، فكذلك سائر الكلام فيها . قيل : إنما السلام ضرب من الذكر ، مسنون به الخروج من الصلاة ، فإذا قصد إليه عامدا فسدت به الصلوة لا لكونه من كلام الناس بل من جهة أنه مسنون للخروج من الصلوة ، فإذا عمد له فقد قصد قطع الصلوة ، وإذا كان ساهيا فهو ذكر من الأذكار ، لا يخرج به من الصلوة ، وإنما كان ذكراً لأنه سلام على الملائكة وعلى من حضره من المصلين ، وهو لو قال : السلام على الملئكة وجبريل وميكال ، أو على نبي الله (والمصلين) لا تفسد صلاته . ويدل على هذا أنه موجود مثله فى الصلوة ، وهو قوله : «السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين» . وإذا كان مثله قد يوجد فى الصلوة ذكرا مسنونا لم يكن مفسدا لها إذا وقع منه ناسيا ، لأن النبي ﷺ قال : «إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شئ من كلام الناس» (رواه مسلم وغيره) . وما أبيح فى الصلاة من الكلام فليس بداخل فيه، فلا تفسد به الصلوة، ولم يتناوله الخبر . فإن ألزمونا على ذلك الصيام وقد اختلف فيه حكم السهو والعمد فإنا نقول : إن القياس فيهما سواء ، ولذلك قال أصحابنا : لولا الأثر لوجب أن لا يختلف فيه حكم الأكل سهوا أو عمدا ، وإذا سلموا القياس فقد استمرت العلة وصحت .

الرد على ابن العربي فى قوله : السهو لا يدخل تحت التكليف : وأما قول ابن العربي : فإن تكلم ساهيا لم يخرج به عن الصلوة ولا زال عن امتثال الأمر، لأن السهو لا يدخل تحت التكليف . وهذا قوى جدا انتهى (١ : ٩٦) . فرد عليه، فإن حكم النهى قد يجوز أن يتعلق بالناسى كالعامد وإنما يختلفان فى المأثم واستحقاق الوعيد، فأما فى الأحكام من الصحة والفساد وإيجاب القضاء فلا يختلفان . ألا ترى

أن الناسى بالأكل والحدث والجماع فى حكم العامد فيما يتعلق به من الأحكام من إيجاب القضاء وإفساد الصلوة ؟

وأما قوله : وقد عارضه بعض العلماء بأن الفطر المنهى عنه فى الصوم إذا وقع سهوا أبطل فينتقض هذا الأصل (على مذهب المالكية ، لأنهم يجعلون السهو والعمد في الصوم سواء) . فأجابوا عنه بأن الفطر ضد الصوم ، وإذا وجد ضد العبادة أبطلها كان سهوا أو عمدا ، كالحدث فى الصلوة (قلنا : فقد بطل أصل القائل بأن السهو لا يدخل تحت التكليف وقد قلت بدخوله تحته فى الجملة) .

قال : بخلاف مسئلتنا ، فإن الكلام فى الصلوة محظور غير مضاد ، فكان ذلك مطلقا بالقصد انتهى . قلنا : إن قوله ﷺ فى حديث معاوية بن الحكم عند مسلم وغيره : « إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شئ من كلام الناس » يدل على منافاته للصلوة ، فلو بقى مصليا بعد الكلام لكان قد صلح الكلام فيها من وجه ، فثبت بذلك أن ما وقع فيه كلام الناس فليس بصلاة . ومن وجه آخر أن ضد الصلاح هو الفساد ، وهو يقتضيه فى مقابلته ، فإذا لم يصلح فيها ذلك فهى فاسدة إذا وقع الكلام فيها، وإلا لزم خلاف مقتضى الخبر. انتهى من الجصاص بمعناه (١ : ٤٤٤) .

لا يجوز الصلوة ماشيا طالبا كان أو مطلوبا : وقوله عزوجل : « فإن خفتم فرجالا أو ركبانا » استدل به من يقول : إن الطالب يجوز له الصلوة ماشيا، واحتج بحديث عبدالله بن أنيس عند أبي داوٗد وسنده حسن . قلنا : لا دلالة فى الآية على ذلك، لأنه ليس فى الآية ذكر المشى ، ومع ذلك فالطالب غير خائف، لأنه إن انصرف لم يخف، والله سبحانه إنما أباح ذلك للخائف . وإذا كان مطلوبا فجائز له أن يصلى راكبا أو راجلا إذا خاف . وليس معنى قوله : « رجالا » مشاة بل قياما على أقدامهم ، لما روى البخارى عن نافع عن ابن عمر فى صلاة الخوف : « فإن كان خوفا أشد من ذلك صلوا رجالا قياما على أقدامهم، وركبانا

مستقبلي القبلة وغير مستقبليها » . قال نافع : لا أرى ابن عمر قال ذلك إلا عن رسول الله ﷺ .

القتال يفسد الصلوة ، وفيه الرد على ابن العربي : وأما قول ابن العربي : قد قال أبو حنيفة : إن القتال يفسد الصلوة ، وقد قدمنا عن ابن عمر الرد عليه (قلت: لم أر أين قدمه ، والذى قدمه من قوله : فإن كان خوف أكثر من ذلك صلوا قياما وركبانا الخ فإنما ذكر فيه الخوف دون القتال) . قال : وظاهر الآية أقوى دليل عليه انتهى . قلنا : المذكور فى الآية إنما هو الخوف دون القتال ، وليس جميع أحوال الخوف هى أحوال القتال ، لأن حضور العدو يوجب الخوف وإن لم يكن قتال ؛ فإنما أمر الله بفعلها في هذه الحال ولم يذكر حال القتال . ومن ادعى عمومه له فعليه البيان . وقد ثبت عن النبي ﷺ أنه شغل عن أربع صلوات يوم الخندق حتى كان هوى من الليل، فقضاهن على الترتيب. وعن أنس ابن مالك قال : « حضرت عند مناهضة حصن تستر عند إضاءة الفجر ، واشتد اشتغال القتال ، فلم يقدروا على الصلوة فلم نصل إلا بعد ارتفاع النهار ، فصليناها ونحن مع أبي موسى ، ففتح لنا . قال أنس : وما يسرنى بتلك الصلواة الدنيا وما فيها» علقه البخارى. ولو جازت الصلوة حال المقاتلة والمسائفة لم يؤخر النبى ﷺ الصلوات عن أوقاتها ، وكذلك الصحابة رضى الله عنهم بعده في قصة تستر ، فافهم .

وجوب القيام فى الصلوة : قال الجصاص : وقوله تعالى : « وقوموا لله قانتين » تضمن إيجاب القيام فيها (لما فيه من الأمر بالقيام) .

يجب أن يكون جميع أفعال الصلوة طاعة : ولما كان القنوت اسما يقع على الطاعة اقتضى أن يكون جميع أفعال الصلوة طاعة ، وأن لا يتخللها غيرها ، فأفاد ذلك النهى عن الكلام فيها (لأن كلام الناس ليس بطاعة فى نفسه وإنما قد يصير طاعة لغيره، ألا ترى إلى قوله ﷺ : « من قال لصاحبه: انصت والإمام يخطب

فقد لغا » جعل كلام الرجل لصاحبه من اللغو مع كونه من الأمر بالمعروف ؟) وعن المشي ، وعن الاضطجاع ، وعن الأكل والشرب ، وكل فعل ليس بطاعة (في نفسه) ، لما تضمنه اللفظ من الأمر بالدوام على الطاعات التي هي أفعال الصلوة ، والنهى عن قطعها بالاشتغال بغيرها . واقتضي أيضا الدوام على الخشوع والسكون ، لأن اللفظ ينطوى عليه ويقتضيه ، فانتظم هذا اللفظ مع قلة حروفه على جميع أفعال الصلوة وأذكارها و مفروضها ومسنونها ؛ واقتضى النهى عن كل فعل ليس بطاعة فيها انتهى (١٠ : ٤٤٩) .

قلت : نعم ، هو يقتضى ذلك كله عند من يقول بعموم المشترك ، وأما الحنفية - ومنهم الجصاص - فلا يقولون به ، فكيف يجوز لهم الاحتجاج به على ماعدا ترك كلام الناس ؟ فإن قيل : هو يقتضى ترك الكلام فى حال القيام فقط. قلنا : لا ، فإن القيام لله يشمل الصلوة كلها ، وكما أن الركعة والسجدة قد تطلق ويراد بها الصلوة كلها فكذلك القيام .

يسقط وجوب القيام والركوع والسجود فى الخوف، وكذا استقبال القبلة:

ولما أباح الله تعالى أداء الصلوة فى حال الخوف راكبا دل على سقوط فرضية القيام ، والركوع ، والسجود فى الخوف ؛ لأن الراكب إنما يصلى بالإيماء ، لا يفعل فيها قياما ، ولا ركوعا ، ولا سجودا . ولما كان أباح له فعلها راكبا لأجل الخوف ولم يفرق بين مستقبل القبلة وغير مستقبلها دل على سقوط التوجه إلى القبلة أيضا . قال صاحب الهداية : فإن اشتد الخوف صلوا فرادى يؤمون بالركوع والسجود إلى أى جهة شاءوا إذا لم يقدروا على التوجه إلى القبلة. لقوله تعالى : « فإن خفتم فرجالا أو ركبانا » . (وتقرير الاستدلال ما أشرنا إليه) . وعن محمد : إنهم أى الركبان يصلون بالجماعة ، وليس بصحيح لانعدام الاتحاد فى المكان انتهى . قلت : اتحاد المكان ليس له تقدير معلوم ، وإنما هو مفوض إلى العرف ، والعرف مختلف ، وإذا كانت الركبان صفوفا على دوابهم كصفوف

الصلوة كانوا فى مكان واحد عندنا ـ كما قاله محمد ـ وإن لم يكونوا فى مكان واحد في عرف المتقدمين . والله تعالى أعلم .

ويدل أيضا على سقوط التوجه إلى القبلة فى الخوف أن القيام والركوع والسجود من فروض الصلوة وأركانها الداخلة فيها ، وقد أباح تركها حين أمره بفعلها راكبا فى الخوف ، فترك القبلة أخرى بالجواز ؛ إذ كان فعل الركوع والسجود آكد من القبلة ، فإذا جاز ترك الركوع والسجود فترك القبلة أحرى بالجواز . قاله الجصاص (١ : ٤٤٨) .

وجه ذكر المحافظة على الصلوات فى أثناء مسائل النكاح والطلاق :
فائدة : وإنما ذكر الله تعالى الصلوة والمحافظة عليها بين مسائل الرضاع والطلاق والنكاح لمناسبتها بقوله : « وأن تعفوا أقرب للتقوى » ، والشيء بالشيء يذكر ؛ فالصلوة رأس التقوى ، وعماد الدين ، وعمود الإسلام ، من أداها كان لما سواها آدى ، ومن ضيعها فهو لما سواها أضيع ، كما قاله عمر رضى الله عنه . فلما أرشدنا الله تعالى إلى العفو وقال : إنه أقرب للتقوى دلنا على طريق تحصيله بالصلوة ، كما قال : « واستعينوا بالصبر والصلوة ، وإنها لكبيرة » الآية .

وفيه أشعار إيضا بأن من شأن المؤمن أن لا يشغله شأن عن ربه وذكره ، كما قال تعالى : « رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وإقام الصلوة وإيتاء الزكوة » . وفيه إشعار أيضا بأن الصلوة تفيد انكسار القلب من هيبة الله تعالى ، وزوال التمرد وحصول الانقياد لأوامره ، والانتهاء عن مناهيه . دل على ذلك كله قوله : « وقوموا لله قانتين » . وإذا حصل ذلك لأحد حصل له حظ أوفر من التقوى ، وكان من العفو والإحسان فى الذروة العليا ، وفى ذلك فليتنافس المتنافسون . تمت مسائل العدة والطلاق من سورة البقرة ، وسنعود إليها فى سورة الأحزاب والطلاق إن شاء الله تعالى .

قوله تعالى : « ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت » الآية

أخرج الحاكم فى المستدرك من طريق سفيان عن ميسرة النهدى عن المنهال بن عمرو عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهما فى هذه الآية قال : كانوا أربعة آلاف خرجوا فرارا من الطاعون ، وقالوا : نأتى أرضا ليس بها موت . فقال لهم الله : موتوا ، فماتوا . فمربهم نبي فسأل الله أن يحييهم ، فأحياهم . فهم الذين قال الله عز و جل : « وهم ألوف حذر الموت » . وصححه (١) على شرط الشيخين (٢ : ٢٨١) . وشرائع من قبلنا حجة لنا إذا لم تعقب بإنكار ، فهذا يدل على أن الله تعالى كره فرارهم من الطاعون . وهذا نظير قوله تعالى : « قل لن ينفعكم الفرار إن فررتم من الموت أو القتل » ، وقوله : « إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » . وإذا كانت الآجال موقتة محصورة لا يقع فيها تقديم ولا تأخير عما قدرها الله تعالى ، فالفرار من الطاعون عدول عن مقتضى ذلك . وكذلك الطيرة ، والزجر ، والإيمان بالنجوم ، كل ذلك فرار من قدر الله عز و جل الذى لا محيص عنه .

وقد روى عن جابر بن عبد الله قال : قال رسول الله ﷺ فى الطاعون : « الفار منه كالفار من الزحف ، ومن صبر فيه كان له أجر شهيد » (رواه أحمد ، والبزار ، والطبرانى ، وإسناد أحمد حسن) . وروى يحيى بن أبى كثير عن سعيد ابن المسيب عن سعد عن النبي ﷺ أنه قال : « لا عدوى ، ولا طيرة ، وإن تكن الطيرة في شئ فهى فى الفرس والمرأة والدار . وإذا سمعتم بالطاعون بالأرض ولستم بها فلا تهبطوا عليه . وإذا كان وأنتم بها فلا تخرجوا فرارا عنه »

---

(١) وتعقبه الذهبى : إن ميسرة النهدى لم يرويا له . قلت : ولكنه على شرطهما وإن لم يخرجا له .

وروى الزهرى عن عبد الحميد بن عبد الرحمن عن عبد الله بن الحارث بن عبد الله بن نوفل عن ابن عباس أن عمر خرج إلى الشام حتى إذا كان بسرغ لقيه التجار وقالوا : الأرض سقيمة . فاستشار المهاجرين والأنصار ، فاختلفوا عليه ، فعزم على الرجوع ، فقال له أبو عبيدة : أفرارا من قدر الله ؟ فقال له عمر : لو غيرك يقولها يا أبا عبيدة ! نفر من قدر الله إلى قدر الله ، أرأيت لو كان لك إبل فهبطت بها واديا له عدوتان إحداهما خصيبة والأخرى جديبة ، ألست إن رعيت الخصيبة رعيتها بقدر الله ، وإن رعيت الجديبة رعيتها بقدر الله ؟ فجاء عبد الرحمن ابن عوف فقال : عندى من هذا علم ، سمعت رسول الله ﷺ يقول : « إذا سمعتم به فى أرض فلا تقدموا عليه ، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فرارا منه » . فحمد الله عمر وانصرف .

ففى هذا الأخبار النهى عن الخروج عن (أرض) الطاعون فرارا منه ، والنهى عن الهبوط عليه أيضا . ووجه النهى عن الهبوط عليه مع أنه قد منع الخروج منها لأجله ولا فرق بين دخولها وبين البقاء بها ، أنه إذا دخلها وبها الطاعون فجائز أن تدركه منية وأجله فيقول قائل: لو لم يدخلها ما مات؛ فإنما نهاه عن دخولها لئلا يقال هذا ، وهو كما حكاه الله تعالى عن المنافقين « وقالوا لإخوانهم إذا ضربوا فى الأرض أو كانوا غزى : لوكانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا ، ليجعل الله ذلك حسرة فى قلوبهم » . فكره النبى ﷺ أن يقول قوم من الجهال وأعراب المسلمين مثل قول المنافقين . وقد أصاب بعض الشعراء فى هذا المعنى حيث قال :

يقولون لى : لو كان بالرمل لم تمت بثنية والأبناء يكذب قيلها
ولو أننى استودعتها الشمس لاهتدت إليها المنايا عينها ودليلها

وعلى هذا المعنى ما روى عن النبى ﷺ « لا يوردن ذو عاهة على مصح » مع قوله : « لا عدوى ولا طيرة » لئلا يقال إذا أصاب الصحيح عاهة بعد

إيراد ذى عاهة عليه : إنما أعداه ما ورد عليه . انتهى من الجصاص (١ : ٤٥١) . قال ابن العربى : الأصح والأشهر أن خروجهم (أى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف) إنما كان فرارا من الطاعون ، وهذا حكم باق فى ملتنا لم يتغير . ثم ذكر حديث عبد الرحمن بن عوف (١ : ٩٦) .

ميتة العقوبة بعدها حياة ، وميتة الأجل لا حياة بعدها فى الدنيا : فائدة : قال ابن العربى : أماتهم الله مدة عقوبة لهم ، ثم أحياهم آية . وميتة الأجل لا حياة بعدها - انتهى . أى فى الدنيا . وفى الروح : والظاهر أنهم لم يروا فى هذا الموت من الأهوال والأحوال ما يصير بها معارفهم ضرورية ويمنع من صحة التكليف بعد الإحياء ، كما فى الآخره . ويمكن أن يقال : إنهم رأوا ما يراه الموتى إلا أنهم أنسوه بعد العودة . والقادر على الإماتة والإحياء قادر على الإنساء ، وسبحان من لا يعجزه شئ . وعلى كلا التقديرين لا يشكل موت هؤلاء فى الدنيا مرتين مع قوله تعالى : « لا يذوقون فيها الموت » الآية ، لأن ذلك لم يكن عن استيفاء آجال كما قال مجاهد ؛ وإنما هو موت عقوبة ، فكأنه ليس بموت . وأيضا هو من خوارق العادات ، فلا يرد نقضا . انتهى ملخصا (٢ : ١٣٩) .

قوله تعالى : « إن الله قد بعث لكم ظالوت ملكا ، قالوا : أنى يكون له الملك علينا ؟ » الآية

ليست الإمامة وراثة ، وإنما هى بالعلم والقوة لا بالنسب : فيها دلالة على أن الإمامة ليست وراثة لإنكار الله تعالى عليهم ما أنكروه من التمليك عليهم من ليس من بيت النبوة ولا الملك (وكان طالوت من ولد بنيامين بن يعقوب عليهما السلام) . وبين أن ذلك مستحق بالعلم والقوة ، لا بالنسب . ودل ذلك أيضا على أنه لاحظ للنسب مع العلم وفضائل النفس ، وإنها مقدمة عليه ، لأن الله تعالى أخبر أنه اختاره عليهم لعلمه وقوته وإن كانوا أشرف منه نسبا . وذكره للجسم ههنا عبارة عن فضل قوته ، لأن فى العادة من كان أعظم جسما فهو أكثر

قوة . ولم يرد بذلك عظم الجسم بلا قوة ، لأن ذلك لا حظ له فى القتال ، بل هو وبال على صاحبه إذا لم يكن ذا قوة فاضلة . انتهى من الجصاص (٢ : ٤٥٢) .

لابد لقتال أعداء الله من إمام : وفيه دلالة أيضا أنه لا بد للقتال وجهاد أعداء الله من إمام وأمير يقاتل تحت رايته ، لقوله حكاية عن بنى إسرائيل : « ابعث لنا ملكا نقاتل فى سبيل الله » أى تحت رايته وأمره . وفيه دلالة أيضا على أن إمامة الدين كانت بمعزل عن إمامة الدنيا فى بنى إسرائيل ، ولذا سألوا نبيهم أن يبعث لهم ملكا يقاتلوا معه فى سبيل الله ، لأن نبيهم لم يكن من بيت الملك (١) ؛ وإنما كان من بيت النبوة فقط ، وقد كان بعض بيوتهم يجمع بين الملك والنبوة معاً . وأما فى الإسلام فقريش كلها على اختلاف بطونها وشعوبها وأفخاذها تصلح لإمامة الدين والدنيا كليهما . والله تعالى أعلم .

وفيه دلالة على أنه لا يلزم من كون الرجل عالما بالديانات أن يكون صاحب سياسة وإن كان عالما بأحكامها ، وأن على أهل السياسه أن يكون تبعا لأهل العلم بالديانات كما أن طالوت كان تبعا لنبى قومه ، وكان النبى عليه السلام يقاتل تحت رايته ، والله تعالى أعلم .

قوله تعالى : « من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا » الآية

قال ابن العربى : القرض يكون من المال ، ويكون من العرض ؛ قال النبى ﷺ فى مشهور الآثار : « أيعجز أحدكم أن يكون كأبى ضمضم كان إذا خرج من بيته قال : اللهم إنى قد تصدقت بعرضى عبادك » . وروى ابن عمر : « أقرض من عرضك اليوم لفقرك » يعنى من سبك فلا تأخذ منه حقا ولا تقم

---

(١) كانت النبوة فى ذرية لاوى بن يعقوب ، والملك فى ذرية يهودا بن يعقوب ، وكان طالوت من ذرية بنيامين ابن يعقوب . كما فى ابن الكثير .

عليه حدا حتى يأتي يوم القيامة موفر الأجر .

معنى قول أبي حنيفة : لا يجوز التصدق بالعرض ، والرد على ابن العربي : وقال أبو حنيفة : لا يجوز التصدق بعرض ؛ لأنه حق الله تعالى (أيضا لا حق العبد وحده) . وهذا فاسد ، قال النبي ﷺ في الصحيح : «إن دماءكم ، وأموالكم ، وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا» الحديث ، وهذا يقتضي أن هذه الثلاث المحرمات تجرى مجرى واحدا في كونها باحترامها حقا للآدمى انتهى (١ : ٩٨) . قلت : فهل يجوز لأحد أن يتصدق بدمه على أحد ليتصرف فيه بالقتل والبذل كما يتصرف في ما يتصدق عليه من المال ؟ كلا ! لا يجوز ذلك أبدا ، ولم يقل بجوازه أحد . فبطل جريان الثلاث مجرى واحدا ، وتبين معنى قول أبي ضمضم : «اللهم إني تصدقت بعرضي على عبادك» فإنه كان يقول ذلك لله تعالى لم يكن يقوله للناس ، ومراده أن أحدا لو هتك عرضي اليوم فقد عفوت عنه ولا آخذه به ؛ وليس معناه أنه كان يقول للناس : قد تصدقت بعرضي عليكم اليوم فاهتكوه كما أردتم وتصرفوا فيه حسبما شئتم ، وإنما معناه ما ذكرناه . فأبو حنيفة لم ينف هذا التصدق الذى هو في الأصل عفو وإبراء ، وهو الذى يجرى في الدماء والأموال والأعراض بالسوية ؛ وأما التصدق بمعنى الهبة والتمليك فلا يجرى في الدماء ، ولا في الأعراض ، وكما لا يجوز لأحد أن يبيح دمه لأحد فكذلك العرض لا يجوز إباحته لأحد فيهتكه كيف يشاء .

روى عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن النبي ﷺ : «إن الله ليغار لعبده المؤمن ، فليغر لنفسه» . وعن أبي سعيد قال : قال رسول الله ﷺ : «الغيرة من الإيمان والمذاء من النفاق . قال : قلت : ما المذاء ؟ قال : الذى لا يغار» . رواه البزار بسند حسن ، كما في مجمع الزوائد (٢ : ٣٢٧) . ولا يخفى أن التصدق بالعرض بمعنى إباحته للهتك خلاف الغيرة ، وما كان خلاف الغيرة فهو

خلاف الإيمان ، ولذلك قال أبو حنيفة : لا يجوز التصدق بالعرض إلخ فافهم .

قوله تعالى : « فمن شرب منه فليس مني ، ومن لم يطعمه فإنه مني إلا من اغترف غرفة بيده »

الشرب من النهر هو الكرع فيه، ولا يحنث بالاغتراف : فيه دلالة على أن الشرب من النهر إنما هو الكرع فيه ، لأنه قد كان حظر الشرب منه إلا لمن اغترف غرفة بيده . وهذا يدل على صحة قول أبي حنيفة فيمن قال : إن شربت من الفرات فعبدي حر : إنه على أن يكرع فيه ، وإن اغترف منه أو شرب بإناء لم يحنث . لأن الله قد كان حظر عليهم الشرب من النهر ، وحظر مع ذلك أن يطعم منه ، واستثنى من الطعم الاغتراف ، فحظر الشرب منه باق على ما كان عليه، فدل على أن الاغتراف ليس بشرب منه. انتهى من الجصاص (١:٤٥٢) .

الجواب عن إيراد ابن العربي على الحنفية في الباب: وأورد عليه ابن العربي بأنا إذا أجرينا الأيمان على الألفاظ وقلنا به معهم ، فإن شرب الماء ينطلق على كل هيئة وصفة في لسان العرب من غرف باليد أو كرع بالفم انطلاقا واحدا (قلنا: لا كلام في شرب الماء ، بل في الشرب من النهر) . فإذا وجد الشرب المحلوف عليه لغة حنث فاعله (قلنا: لم يوجد الشرب المحلوف عليه ، فإن الشرب من النهر هو الكرع لغة كما دل عليه نص القرآن) . قال : وأما هذه الآية فلا حجة فيها، فإن الله تعالى جعل ما لزمهم من هذه القصة معيارا لعزائمهم وإظهار صبرهم في اللقاء ، فكان من كسر شهوته عن الماء وغلب نفسه على الإمعان فيه إلا غرفة واحدة يطفي بها سورته ويسكن غليله موثوقا به في الثبات عند اللقاء في الحرب ، وكسر النفس عن الفرار عن القتال ، وبالعكس من كرع في النهر واستوفى والشرب منه . وهذا منزع معلوم ليس من اليمين في ورد ولا صدر انتهى (١ : ٩٨) .

قلت : ولكن الله تعالى عبر عن هذا المنزع بلفظ « من شرب منه » فدل على أن الشرب من النهر هو الكرع فيه ، وإلا لاختار الله له لفظا آخر عوضا منه . ولو كان كون القصة ليست من اليمين فى ورد ولا صدر يبطل الاستدلال بدلالة ألفاظها على معانيها ، فاستدلالك بقوله : « ومن لم يطعمه فإنه منى » على كون الماء طعاما، وإذا كان طعاما كان قوتا، فوجب أن يجرى فيه الربا الخ أبطل وأبطل : فإن القصة ليست من الربا فى ورد ولا صدر فافهم . والله تعالى أعلم.

قوله تعالى : « لا إكراه فى الدين » الآية

خبر بمعنى الأمر أى لا تكرهوا أحدا على الدخول فى دين الإسلام ، فإنه بين واضح جلى دلائله وبراهينه ، لا يحتاج إلى أن يكره أحد على الدخول فيه ، بل من هداه الله للإسلام ، وشرح صدره ونور بصيرته دخل فيه على بصيرة ، ويحيي به عن بينة . ومن أعمى الله قلبه ، وختم على سمعه وبصره تنكب عنه لشهوة خفية ، وهلك عن بينة ، ولا يفيده الدخول فى الدين مكرها مقسورا . وحكم هذه الآية ثابت فى الحال على جميع أهل الكفر فإن الكفار غير مشركى العرب لو أذعنوا بأداء الجزية ودخلوا تحت حكم أهل الإسلام وفى ذمتهم أقروا على ما هم عليه ، ولم يقاتلوا ، ولم يكرهوا على الإسلام .

المشرك من العرب لو تهود أو تنصر لم يجبر على الإسلام : وكذلك المشرك من العرب لو تهود أو تنصر لم يجبر على الإسلام ، وأقررناه على دينه بالجزية . وفيه دلالة على بطلان قول الشافعى ، حيث قال : من تهود من المجوس أو النصارى أجبرته على الرجوع إلى دينه ، أو إلى الإسلام . والآية دالة على بطلان هذا القول ، لأن فيها الأمر بأن لا نكره أحدا على الدين ، وذلك عموم يمكن استعماله فى جميع الكفار على الوجه الذى ذكرناه .

الجواب عن إيراد الجصاص على الشافعى : قلت : تخييره بين الرجوع إلى

دينه أو إلى الإسلام يرفع الإكراه ، كما يرفعه تخييرنا سائر الكفار بين الإسلام ، وبذل الجزية والقتال . وإنما قال الشافعي بإجباره على الرجوع إلى دينه أو إلى الإسلام لأنا إنما أقررناهم وما يدينونه وقت الإقرار ، ولم نقرهم على أمر جديد غيره ، فإذا بدل أحد من أهل الذمة دينه فقد نقض عهده ، فإما أن يرجع إلى ما كان عليه لتبقى له ذمته ، أو يرجع إلى الإسلام فيكون له مالنا وعليه ما علينا فافهم . ولا يتم الجواب عن حجة الشافعي إلا بإثبات أن الكفر كله ملة واحدة ، فإقراره على ملة من الكفر إقرار على كلها ، وقد ذكرته في الإعلاء بأبسط وجه .

الجواب عن إكراه مشركي العرب على الإسلام فإنه لا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف : فإن قيل : مشركوا العرب الذين أمر النبي ﷺ بقتالهم ، وأن لا يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف قد كانوا مكرهين على الدين ، ومعلوم أن من دخل في الدين مكرها فليس بمسلم ، فما وجه إكراههم عليه ؟ (قلنا : لم يكن العرب ليدخلوا في دين غير دين آباءهم مكرهين ، هم قوم لا يعطون الدنية مخافة الموت ، ويرجحون بذل النفوس دون العار . فمن دخل منهم في الإسلام دخل فيه طوعاً برغبة ، ومن لم يرض بالدخول فيه آثر القتل ، فقتل . وإنما أمر بقتلهم إذا أبوا عن الإسلام لإقامة الحجة عليهم ، والبرهان على صحة نبوة محمد ﷺ ، فلم يكن لهم عذر في التخلف عنه غير العناد والكبر ، فكانوا قد صدق عليهم قوله تعالى : « فجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما و علوا » ، فكان الأمر بقتلهم كالأمر بقتل المرتدين ، وليس ذلك من الإكراه في شئ ، وإنما هو جزاء الاستخفاف بدين الله تعالى بعد المعرفة به . و) قيل: إنما أكرهوا على إظهار الإسلام لا على اعتقاده ، لأن الاعتقاد لا يصح منا الإكراه عليه . قاله الجصاص . (وهذا كما ترى لايقوم على رجليه ، فإن ما لا يصح منا الإكراه عليه خارج من قوله : « لا إكراه في الدين » لأنه كما ذكره الجصاص نفسه خبر بمعنى الأمر اى اتركوا الإكراه في الدين ، ولا يؤمر إلا بترك ما هو تحت القدرة فافهم) .

المكره على الإسلام يكون مسلما فى الظاهر إلا أنه لا يقتل بالارتداد : وقال أصحابنا فيمن أكره من أهل الذمة على الإيمان : إنه يكون مسلما فى الظاهر ، ولا يترك والرجوع إلى دينه ، إلا أنه لا يقتل إن رجع إلى دينه ، ويجبر على الإسلام من غير قتل . لأن الإكراه لا يزيل عنه حكم الإسلام إذا أسلم وإن كان دخوله فيه مكرها دالا على أنه غير معتقد له ، لما وصفنا من إسلام من أسلم من المشركين بقتال النبى ﷺ ، و قوله : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : « لاإله إلاالله، فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها » (رواه مسلم وغيره) فجعل النبى ﷺ إسلامهم عند القتال إسلاما في الحكم ، فكذلك المكره على الإسلام من أهل الذمة واجب أن يكون مسلما في الحكم ، ولكنهم لم يقتلوا للشبهة . ولا نعلم خلافا أن أسيرا من أهل الحرب لو قدم ليقتل فأسلم إنه يكون مسلما ، ولم يكن إسلامه خوفا من القتل مزيلا عنه حكم الإسلام، فكذلك الذمى . وكون قوله تعالى: « لا إكراه فى الدين » قد حظر إكراه الذمى على الإسلام لا يوجب أن لا يتعلق بهذا الإكراه المحظور حكم ، لأنه إذا ثبت بالدلائل أن الإسلام لا يختلف حكمه في حال الإكراه والطوع لمن يجوز إجباره عليه أشبه فى هذا الوجه العتق والطلاق وسائر ما لا يختلف حكم جده وهزله ، ثم لا يختلف بعد ذلك أن يكون الإكراه مأمورا به ، أو مباحا ، أو محظورا، كما لا يختلف حكم العتق والطلاق فى ذلك. لأن رجلا لو أكره رجلا على طلاق أو عتاق ثبت حكمهما عليه وإن كان المكره ظالما فى الإكراه ، منهيا عنه ، فكذا هذا . قاله الجصاص (١ : ٤٥٤) .

قوله تعالى : « ألم تر إلى الذى حاج إبراهيم فى ربه أن آتاه الله الملك » الآية

معنى إيتاء الله الملك للكافر : إيتاء الله الملك للكافر ليس بمعنى تمليك الأمر والنهى ، فإن هذا لا يجوز أن يعطيه الله أهل الكفر والضلال ، لأن أوامر الله و زواجره إنما هى استصلاح للخلق ، فغير جائز استصلاحهم بمن هو على الفساد ، مجانب للصلاح . ولأنه لا يجوز أن يأتمن أهل الكفر والضلال على أوامره ،

ونواهيه ، وأمور دينه ، كما قال فى آية أخرى : « لا ينال عهدى الظالمين » . وإنما يكون إيتاءه الملك للكافر من جهة كثرة المال والأتباع والجند ، واتساع الحال . وهذا جائز أن ينعم الله على الكافرين به فى الدنيا ، لايختلف حكم الكافر والمؤمن في ذلك ، وليس له أن يتملك الأمر والنهى بخلاف ما شرعه الله ، ولو فعل ذلك كان غاصبا جائرا . وبالجملة فهذا الضرب من الملك جائز أن يؤتيه الله الكافر . ألاترى إلى قوله تعالى : « من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد، ثم جعلنا له جهنم، يصلى ها مذموما مدحورا »؟ قاله الجصاص (١: ٤٥٤) .

الرد على الملحد المشرقى حيث جعل الملك مطلقا علامة القبول عند الله :

وفيه رد على الملحد المشرقى الذى جعل إيتاء الملك مطلقا علامة القبول عند الله ، وسلب الملك علامة البعد منه ، واستنتج من تلك المقدمات الباطلة : إن حكماء الغرب وملوك أوربا صاروا بالحق من عباد الله المؤمنين ، المتفكرين ، العالمين ، العاقلين ، الموقنين ، المتقين . سخر الله لهم بر الأرض وبحرها ، وسخر معهم الجبال والأنهار ، وبدلوا خوفهم أمنا منها ، وسخر لهم البرق الذى يريكم خوفا ويريهم طمعا ، والريح تجرى بأمرهم فى البر والبحر ، والنار تحترق بإذنهم ، والبلاد تضوء على حركة أصابعهم، وأسالوا على الأرض عيونا من الذهب والفضة والحديد وأشياء التجارة ليفرنجوا كل ما بقى فى الأرض من الناس ، وما بقى من طرق معاشهم ومن البلاد ما بقى من أساليب تهذيبهم نظرا إلى تاليف قلوب الرعية وسلب حقوقهم ـ إلى أن قال الخبيث ـ فوالله ماجاهد قوم فى هذه الدنيا مثل ما جاهد الغرب فى زماننا هذا ، ولم يعرفوا الله مثل ما عرفوه ، ولم يقدروه مثل ما قدروه . فكيف لا يؤدى الله أجورهم ، ويوفيهم حق عبادتهم في الدنيا، ويتم نعمته عليهم إن كانوا شاكرين ـ إلى أن قال ـ فلم يقبل الله منهم ، ولا يقبل منكم ؟ ويتم نعمته عليهم ويعرض عنكم ؟ ويرفعهم ويخفضكم ؟ ويقبض المسلمين ويبسط الكافرين؟ فالحق أنه ما فيكم من الإسلام من شئ ، وإنهم هم المسلمون ـ إلى آخر ما قال وأطال وهذى وافترى ، فى تذكرته التى هى كاسمها

تذكرة للجهل والضلال ، أكبر دليل على أن مصنفه فى أشنع وبال وأقبح حال ـ .

ولم يدر الجاهل أن عادا وثمود قد جاهدو فى استخراج كنوز الدنيا أكثر مما جاهد الغرب ، وكذلك نمرود وشداد وفرعون ذوالأوتاد . قال تعالى: «ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم فى الأرض مالم نمكن لكم ، وأرسلنا السماء عليهم مدرارا ، وجعلنا الأنهار تجرى من تحتهم » ولم ينفعهم هذا الجهاد في الدنيا ، ولم يكن ذلك من المعرفة والإيمان فى شئ « فأهلكناهم بذنوبهم ، وأنشأنا من بعدهم قرنا آخرين . ولقد مكّناهم فيما إن مكنّاكم فيه وجعلنا لهم سمعا وأبصارا وأفئدة ، فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شئ إذ كانوا يجحدون بآيت الله ، وحاق بهم ما كانوا به يستهزؤن » . فماذا ينفع حكماء الغرب وملوكهم جهادهم فى متاع الدنيا ـ وهم عن الآخرة هم غافلون ، وعن دين الله لناكبون ، وللآيات والقرآن جاحدون ، وعن سيدنا محمد ﷺ معرضون منكرون ـ ؟

أهل الغرب إنما ملكوا الأموال والجنود والبلاد ، وإن كل ذلك لما متاع الحيوة الدنيا ، وليس من الإيمان ، والإيقان ، والتقوى ، والفلاح فى شئ لأن أكثرهم دهرية ملحدون ، للصانع منكرون ، وبعضهم بالإنجيل المحرف يؤمنون ، وبأباطيل الأساقف والرهبان يوقنون ، يتحارشون فيما بينهم كالبهائم ، ليس لهم من العفاف والديانة حظ ، ولا من الأخلاق العالية والأعمال الصالحة نصيب ، يضاهئون قول الذين كفروا من قبلهم وقد كان قارون أكثر منهم كنوزا وأموالا وزينة . « فلما خرج على قومه فى زينته قال الذين يريدون الحيوة الدنيا (كهذا الملحد المشرقي) : ياليت لنا مثل ما أوتى قارون ، إنه لذو حظ عظيم » وكان هؤلاء أحسن حالا من اللعين المشرق ، حيث لم يجعلوا قارون من المتقين المفلحين الأبرار لمجرد ما عنده من الأموال . « وقال الذين أوتوا العلم : ويلكم ! ثواب الله خير لمن آمن وعمل صالحا ، ولا يلقها إلا الصابرون » . وفيه دلالة واضحة على

أن جمع الأموال والكنوز ليس من الإيمان والقبول عند الله فى شئ . « ألم تر إلى الذى حاج إبراهيم فى ربه أن آتاه الله الملك » فهل كان اللعين مؤمنا متقيا مفلحا منعما من الله بمجرد ما آتاه من الملك ؟ كلا ! بل كان كافرا ملعونا كما شهد به القرآن ، وكان إبرهيم نبيا خليلا مع أن الله لم يؤته الملك ، وكذلك فرعون آتاه الله الملك كان كافرا عليه لعنة الله وغضبه، وكان بنو إسرائيل- وهم تحت يده يسومهم سوء العذاب يذبح أبناءهم ويستحي نساءهم ، مع ما هم فيه من الذل والعذاب - مسلمين مؤمنين مقبولين عند الله ، « وتمت كلمة ربك الحسنى على بنى إسرائيل بما صبروا ودمرنا ما كان يصنع فرعون وقومه ، وما كانو يعرشون » .

فثبت أن الملك والمال كله من متاع الدنيا لا من نعم الآخرة ، فلا يدل كثرة المال والأتباع على كون صاحبها مقبولا عند الله مرضيا لديه ، فإن ذلك مما يستوى فيه المؤمن والكافر . روى عبدالرزاق عن معمر عن زيد بن أسلم « أن النمرود كان عنده طعام وكان الناس يفدون إليه للميرة ، فوفد إبراهيم فى جملة من وفد للميرة ، فكان بينهما هذه المناظرة ؛ ولم يعط إبراهيم من الطعام كما أعطى الناس ، بل خرج وليس معه شئ من الطعام . فلما قرب من أهله عمد إلى كثيب من التراب ، فملأ عدليه منه ، وقال : أشغل أهلى عنى إذا قدمت عليهم . فلما قدم وضع رحاله وجاء فاتكأ ، فنام ، فقامت امرأته سارة إلى العدلين ، فوجدتهما ملآنين طعاما ، فعلمت طعاما ، فلما استيقظ إبراهيم وجد الذى أصلحوه ، فقال : أنى لكم هذا ؟ قالت : من الذى جئت به . فعلم أنه رزق رزقهم الله تعالى » كذا فى ابن كثير (١ : ٣١٣) . فانظر إلى خليل الله فقيرا ليس عنده طعام ، يفد إلى عدو الله للميرة فيرده صفر اليدين ، والله يرزقه من عنده بملأ العدين . فهل فى ذلك دليل إلا على كون الملك من إمارة البعد من الله ، أو على كونه علامة القبول عنده ؟

أو لم ير المشرق اللعين إلى حبيب الله سيدنا محمد ﷺ كان طول عمره فى

أضيق عيش وأنكده ، مات ودرعه مرهونة عند يهودى بأصوع من الطعام ، وكسرى وقيصر على أسرة الملك وتيجان المملكة والسلطنة على رؤسهم ، ولم يكن نبينا ﷺ ملكا بل كان نبيا عبدا يأكل كما يأكل العبد ، ولو كان الملك من أسباب القبول عندالله كما زعمه المشرقى اللعين لاختار ﷺ لنفسه أن يكون نبيا ملكا ، لا أن يكون نبيا عبدا ، ولكن الحديث قد صح بأن جبريل عليه السلام أشار عليه أن يتواضع ويختار نبياً عبدا . إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد .

ليس فى مناظرة إبراهيم انتقال من حجة إلى حجة : فائدة : ليس فى هذه المناظرة عدول من إبراهيم عليه‌السلام عن الحجاج الأول إلى غيره كما ذكره كثير من المنطقيين ، وحاصل الحجاج : إن نمرود كان قد طلب من إبراهيم دليلا على وجود الرب الذى هو يدعو الناس إليه ، فقال إبراهيم: «ربى الذى يحيي ويميت» أى الدليل على وجوده حدوث هذه الأشياء المشاهدة بعد عدمها ، وعدمها بعد وجودها . وهذا دليل على وجود الفاعل المختار ضرورة ، لأنها لم تحدث بنفسها ، فلا بد لها من موجد أوجدها ، وهو الرب الذى أدعو إلى عبادته وحده ، لا شريك له . فعند ذلك ادعى الخصم هذا المقام لنفسه عنادا ومكابرة ، وأوهم أنه فاعل لذلك كله ، وأنه هو الذى يحيي الناس ويميتهم ، لا فاعل لذلك غيره ، كما قال فرعون بعده : « ما علمت لكم من إله غيرى » . فلما ادعى اللعين هذه المكابرة ناقضها (١) إبراهيم بقوله : « فإن الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب » أى إن كنت كما تدعى أنك تحيي وتميت فالذى يحيي ويميت ، هو الذى يتصرف فى الكون فى خلق ذراته وتسخير كواكبه وحركاته ، فهذه الشمس تبدو كل يوم من المشرق ، فإن كنت آلها كما تدعى تحيي وتميت فأت بها من المغرب ، فلما علم عجزه وانقطاعه وأنه لا يقدر على المكابرة في هذا المقام

---

(١) أى أورد النقض عليها .

بهت أى أخرس ، فلم يقدر يتكلم ، وقامت عليه الحجة . قال الله تعالى : « والله لا يهدى القوم الظالمين » أى لا يلهمهم حجة ولا برهانا ، بل حجتهم داحضة عند ربهم ، وعليهم غضب ، ولهم عذاب شديد .

وجه عجز الكافر عن القول بأنه يأتى بالشمس من المشرق : وكان القوم صائبين عبدة أوثان على أسماء الكواكب السبعة ، (وادعى نمرود أنه إله الأرض ، فوضت آلهة السماء أمر الأرض إليه) وكانوا يزعمون أن حوادث العالم كلها فى حركات الكواكب السبعة وأعظمها عندهم الشمس ، ويسمونها وسائر الكواكب آلهة ، والشمس عندهم هو الآله الأعظم الذى ليس فوقه آله . يدل على ذلك قوله تعالى حكاية عن الخليل : « فنظر نظرة فى النجوم فقال : إنى سقيم » وقوله : « فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال : هذا ربى - إلى قوله - فلما رأى الشمس بازغة قال : هذا ربى هذا أكبر » . ولا يختلفون وسائر من يعرف سير الكواكب أن لها ولسائر الكواكب حركتين متضادتين إحداهما من المغرب إلى المشرق ، وهى حركتها التى تختص بها لنفسها ، والأخرى تحريك الفلك لها من المشرق إلى المغرب ، وبهذه الحركة تدور الشمس علينا كل يوم وليلة . هذا أمر مقرر عند من يعرف سيرها ، فلما قال إبراهيم : « فإن الله يأتى بالشمس من المشرق » أشار بذلك إلى أنها لا تصلح أن تعبد أو تسمى إلهاً ، ولو كانت إلهاً لما كانت مقسورة ولا مجبرة بحركة قسر ، ليس هى حركة نفسها بل هى تحريك غيرها لها يحركها من المشرق إلى المغرب ، والذى أدعوكم إلى عبادته هو فاعل هذه الحركة فى الشمس ، وهو القاسر لها ، فلم يمكن الخصم دفع هذا النقض بشبهة ولا معارضة (قاله الجصاص ١ : ٤٥٥) . فلم يستطع أن يقول : إن الشمس تجرى من المشرق إلى المغرب بنفسها ، لكون ذلك خلاف المتقرر عند القوم من أن حركتها لنفسها هى ضد هذه الحركة ؛ ولا أن يقول : أنا آتى بها من المشرق كل يوم فقل لربك يأت بها من المغرب ، لأن الشمس عندهم هو الآله الأعظم ، فلو

ادعى نمرود أنها تحت إرادته ومشيته لكذب القوم وكانوا أول كافر به ، فبهت الذى كفر ، والله لا يهدى القوم الظالمين .

جواز المحاجة فى الدين بحجج العقول : وهذه الآية تدل على صحة المحاجة فى الدين ، واستعمال حجج العقول ، والاستدلال بدلائل الله تعالى على توحيده و صفاته الحسنى . وتدل على أن المحجوج المنقطع يلزمه اتباع الحجة ، وترك ما هو عليه من المذهب الذى لا حجة له فيه . وتدل على بطلان قول من لا يرى الحجاج فى إثبات الدين ، لأنه لو كان كذلك لما حاجه إبراهيم عليه السلام (ولا حكى الله لنا حجاجه) . وتدل على أن الحق سبيله أن يقبل بحجة ، إذ لا فرق بين الحق والباطل إلا بظهور حجة الحق ودحض حجة الباطل ، وإلا فلو لا الحجة التى بان بها الحق من الباطل لكانت الدعوى موجودة في الجميع ، فكان لا فرق بينه وبين الباطل .

أنبياء الله لم يصفوه بصفة توجب التشبيه، وإنما استدلوا عليه بأفعاله : وتدل على أن الله تعالى لا يشبهه شئ ، وأن طريق معرفته بالنصب من الدلائل على توحيده ، لأن أنبياء الله عليهم السلام إنما حاجوا الكفار بمثل ذلك ولم يصفوا الله تعالى بصفة توجب التشبيه ، وإنما وصفوه بأفعاله واستدلوا بها عليه . انتهى من الجصاص (١ : ٤٥٥) .

قوله تعالى: « قال : لبثت يوما أو بعض يوم ، قال: بل لبثت مأة عام » الآية

الحالف، على ما فى ظنه ليس بكاذب : قول هذا القائل لم يكن كذبا وقد أماته الله، مأة عام، لأنه أخبر عما عنده . ونظيره أيضا ما حكاه الله تعالى عن أصحاب الكهف : « قال قائل منهم : كم لبثتم ؟ قالوا: لبثنا يوما أو بعض يوم » وقد كانوا لبثوا ثلاثمأة وتسع سنين ، ولم يكونوا كاذبين فيما أخبروا عما عندهم . ونظيره قول النبي ﷺ حين صلى ركعتين وسلم فى إحدى صلاتى العشاء فقال له

ذواليدين : أقصرت الصلوة أم نسيت ؟ فقال : « لم تقصر ولم أنس » وكان ﷺ صادقا ، لأنه أخبر عما عنده فى ظنه ، وكان عنده أنه قد أتمها . فهذا كلام سائغ جائز غير ملوم عليه قائله إذا أخبر عن إعتقاده وظنه ، لا عن حقيقة مخبره . ولكذلك عفا الله عن الحالف بلغو اليمين ، وهو فيما روى قول الرجل لمن سأله : هل كان كذا وكذا ؟ فيقول على ما عنده : لا والله ، أو يقول: بلى والله وإن اتفق مخبره على خلافه ، لأنه إنما أخبر عن عقيدته وضميره . والله تعالى أعلم . قاله الجصاص (١ : ٤٥٦) .

قوله تعالى : « الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله ثم لا يتبعون ما أنفقوا منا ولا أذىً » الآية

بطلان العمل بالرياء : قد أخبر الله تعالى فى هذه الآيات أن الصدقات إذا لم تكن خالصة لله عارية من من وأذى فليست بصدقة ، لأن إبطالها هو إحباط ثوابها ، فيكون فيها بمنزلة من لم يتصدق (لأن الصدقة إنما يراد بها الثواب لا غير من كونها مفتاحا لعمل آخر مثلا) . وكذلك سائر ما يكون سبيله وقوعه على وجه القربة إلى الله تعالى فغير جائز أن يشوبه رياء ولا وجه غير القربة ، فإن ذلك يبطله ، كما قال تعالى : « ولا تبطلوا صدقاتكم » وقال تعالى : « وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء » فما لم يخلص لله تعالى من القرب فغير مثاب عليه فاعله .

لا يجوز الاستيجار على الحج ، وفعل الصلوة ، وتعليم القرآن : ومن أجل ذلك قال أصحابنا : لا يجوز الاستيجار على الحج ، وفعل الصلوة ، وتعليم القرآن ، وسائر الأفعال التى شرطها أن تفعل على وجه القربة ؛ لأن أخذ الأجر عليها يخرجها عن أن تكون قربة ، لدلائل هذه الآيات ونظائرها . انتهى من الجصاص (١ : ٤٥٦) .

قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض » الآية

فيه إباحة المكاسب ، والأمر بالإنفاق منها ، والمراد به الصدقة ههنا ، قال ابن عباس : « من طيبات ما رزقهم من الأموال التى اكتسبوها » . قال مجاهد : يعنى التجارة بتيسيره إياها لهم . وقال على والسدى : من طيبات ما كسبتم يعنى الذهب والفضة ، ومن الثمار والزروع التى أنبتها لهم من الأرض . كذا فى ابن كثير (١ : ٣٢٠) .

تقسيم المكاسب : وفيه إخبار بأن فيها طيبا ليس كلها خبيثا ، والمكاسب وجهان : إحداهما أبدال الأموال وأرباحها ، والثانى : أبدال المنافع . وقد نص الله تعالى على إباحتها في مواضع من كتابه ، وقد روى عن جماعة من السلف فى قوله : « أنفقوا من طيبات ما كسبتم » أنه من التجارات ، منهم الحسن ومجاهد .

وجوب الصدقة فى سائر الأموال حتى يقوم دليل الندب : وعموم هذه الآية يوجب الصدقة فى سائر الأموال ، لأن قوله تعالى : « ما كسبتم » ينتظمها وإن كان غير مكتف بنفسه فى المقدار الواجب فيها ، فهو عموم فى أصناف الأموال ، مجمل فى المقدار الواجب فيها ، فهو مفتقر إلى البيان . ولما ورد البيان من النبى ﷺ بذكر مقادير الواجبات فيها صح الاحتجاج بها فى إيجاب الحق فيه ، نحو أموال التجارة . ويحتج بظاهر الآية على من ينفى إيجاب الزكوة فى العروض ، ويحتج به أيضا فى إيجاب صدقة الخيل ، وفى كل ما اختلف فيه من الأموال . فإن قوله : « أنفقوا » المراد به الصدقة ، لم يختلف السلف والخلف فى ذلك ، والأمر عندنا على الوجوب حتى تقوم دلالة الندب ، فالمراد الصدقة الواجبة دون النافلة . وفى سياق الآية قرائن تدل على كون الأمر للوجوب ههنا (ذكرها الجصاص ، من شاء فليراجعه) .

وجوب العشر فى قليل ما تخرجه الأرض وكثيره : وقوله : « ومما أخرجنا لكم من الأرض » عموم فى إيجابه الحق فى قليل ما تخرجه الأرض وكثيره فى سائر الأصناف الخارجة منها ، ويحتج به لأبى حنيفة رضى الله عنه فى إيجابه العشر فى قليل ما تخرجه الأرض وكثيره ، فى سائر الأصناف الخارجة منها ، مما تقصد الأرض بزراعتها . قاله الجصاص (١ : ٤٥٨) .

ورده ابن العربى فى الأحكام له بأن هذا لا متعلق فيه من الآية ، إنما جاءت لبيان محل الزكوة لا لبيان نصابها أو مقدارها (كما اعترفتم بذلك فى قوله : أنفقوا من طيبات ما كسبتم) . وقد بين النبى ﷺ النصب بقوله : « ليس فيما دون خمس ذود صدقة ، وليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة ، وليس فيما دون خمسة أوسق من التمر صدقة » وقد حققنا ذلك فى موضعه - انتهى (١ : ٩٩) .

الجواب عن ايراد ابن العربي على أبي حنيفة فى المسئلة : قلنا : نعم ! إن الآية جاءت لبيان محل الزكوة لا لنصابها أو مقدارها ، وهى مجملة فى حق المقدار ، وقد ورد فى مقدار الخارج من الأرض حديثان عام وخاص ، أما الخاص : فهو الذى قد ذكرته وفيه خمسة أوسق ، والعام هو قوله ﷺ : « فيما سقت السماء العشر ، وفيما سقى بنضح أو دالية نصف العشر » .

إذا ورد حديثان عام وخاص ولم يعلم التاريخ يجعل العام متأخرا : وهذا يعم القليل والكثير ، وإذا ورد حديثان عام وخاص ولم يعلم التاريخ يجعل العام متأخرا ، لما فيه من الاحتياط . وههنا لم يعلم التاريخ ، فجعله أبو حنيفة متأخرا . وهو مذهب عمر بن عبد العزيز ، وإبراهيم النخعى ، ومجاهد ، أخرجه عنهم عبد الرزاق وابن أبى شيبة فى مصنفيهما ، فقالوا : فيما أنبتت الأرض من قليل أو كثير العشر . كما في الزيلعى (١ : ٤٠٨) .

جواز اقتضاء الردى عن الجيد فى سائر الديون ، وكـذا على العكس بالرضا : وقوله : « ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولستم بآخذيه إلا أن تغمضوا فيه » يدل على جواز الإغماض فى اقتضاء الديون ، فـدل على جواز اقتضاء الردى عن الجيد فى سائرها ، لأن قوله تعالى : « إلا أن تغمضوا فيه » لم يفرق بين شيء منه ، فيجوز اقتضاء الزيوف التى أقلها غش و أكثرها فضة عن الجياد فى رأس مال السلم وثمن الصرف ، اللذين لا يجوز أن يأخذ عنهما غيرهما . ودل على أن حكم الردى فى ذلك حكم الجيد .

جواز بيع الفضة الجيدة بالردية وزنا بوزن : وهذا يدل أيضا على جواز بيع الفضة الجيدة بالردية وزنا بوزن ، لأن ما جاز اقتضاء بعضه عن بعض جاز بيعه به . ويـدل على أن قوله ﷺ : « الذهب بالذهب مثلا بمثل » إنما أراد المماثلة فى الوزن لا فى الصفة . ويدل على جواز اقتضاء الجيد عن الردى برضا الغريم ، كما جاز اقتضاء الردى عن الجيد ، إذ لم يكن لاختلافهما فى الصفة حكم . وقـد روى عن النبى ﷺ : « خيركم أحسنكم قضاء » . قال جابر بن عبد الله : « قضانى (١) رسول الله ﷺ وزادنى » . وروى عن ابن عمر ، والحسن ، وسعيد بن المسيب ، وإبراهيم ، والشعبى قالوا : لا بأس إذا أقرضه دراهم سودا أن يقبضه بيضا إذا لم يشترط ذلك عليه . وروى سليمان التيمى عن أبى عثمان النهدى عن ابن مسعود أنه كان يكره إذا أقرض دراهم أن يأخذ خيرا منها ، أى لا يجوز له أن يأخذ خيرا منها إذا لم يرض صاحبه . انتهى من الجصاص (١ : ٤٥٩) .

حكم أداء الردى عن الجيد فى الصدقة الواجبة : وقـد اختلف أصحابنا فيمن أدى فى الصدقة الواجبة من المكيل والموزون دون الواجب فى الصفة ، فأدى عن الجيد رديا ، فقال أبو حنيفـة : لا يجب عليه أداء الفضل ، وقال

---

(١) أى ثمن الإبل .

محمد : عليه أن يؤدى الفضل ، فيجوز أن يحتج لمحمد بهذا الآية ، لأن المراد بالخبيث الردى منه ، ولصاحب الحق أن لا يغمض فيه ولا يتساهل ، ويطالب بحقه من الجودة ، والحق فى الصدقة لله تعالى ، وقد نفى الإغماض فيها بنهيه عن إعطاء الردى فيها . وأما أبو حنيفة وأبو يوسف فإنهما قالا : كل ما لا يجوز التفاضل فإن الجيد والردى منه فيه سواء . ألا ترى أنه لو اقتضى دينا على أنه جيد فأنفقه ثم علم أنه كان رديا أنه لا يرجع على الغريم بشئ ، وأن ما بينهما من الفضل لا يغرم ؟ وأما محمد فإنه لم يجز إخراج الردى عن الجيد إلا بمقدار قيمته منه (فإن كان الواجب صاعا من الجيد يخرج من الردى صاعين مثلا) فأوجب عليه إخراج الفضل ، إذ ليس بين العبد وسيده ربا . قاله الجصاص أيضا .

تحقيق معنى الخبيث لغة وشرعاً : فائده : فى الآية معرفة معني الخبيث ، فإن جماعة قالوا : إن الخبيث هو الحرام ، وهذا تفسير منهم للغة بالشرع ، وهو جهل عظيم . والصحيح أن الخبيث ينطلق على معنيين : أحدهما ما لا منفعة فيه ، كقوله ﷺ : «كما ينفى الكير خبث الحديد» . والثانى ما تنكره النفس ، كقوله تعالى : « ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون » قاله ابن العربى فى الأحكام (١ : ٩٩) . قلت : ولا يخفى أن أكثر إطلاق الخبيث إنما هو على الحرام فى لسان الشرع ، فلا يبعد أن يقال : إن الخبيث ينطلق لغة على معنيين ، وشرعا على الحرام ، فافهم .

قوله تعالى : « إن تبدوا الصدقات فنعما هى » الآية

قال ابن العربى : أما صدقة الفرض فلا خلاف أن إظهارها أفضل كصلاة الفرض وسائر فرائض الشريعة ، لأن المرأ يحرز بها إسلامه ، ويحقق دمه ، ويعصم ماله .

تحقيق حكم إظهار الصدقة وإخفاءها : وليس فى تفضيل صدقة العلانية

على السر ، ولا فى تفضيل صدقة السر على العلانية (أى فى الصدقة المفروضة) حديث صحيح يعول عليه ولكنه الإجماع الثابت ، فأما صدقة النفل فالقرآن صرح بأنها فى السر أفضل منها في الجهر بيد أن علماءنا قالوا : إن هذا على الغالب مخرجه ، والتحقيق فيه أن الحال فى الصدقة يختلف بالمعطى والمعطى إياها والناس الشاهدين لها ـ انتهى (ص ـ ١٠٠) . وحاصله تخصيص الصدقة المذكورة فى النص بالنافلة .

ويؤيده ما رواه ابن جرير من طريق على بن أبي طلحة عن ابن عباس فى تفسير هذه الآية قال : « جعل الله صدقة السر فى التطوع تفضل علانيتها يقال : بسبعين ضعفا ، وجعل صدقة الفريضة علانيتها أفضل من سرها يقال : بخمسة وعشرين ضعفا ». قال الجصاص : ومن أهل العلم من يقول : إن الإجماع قد حصل على أن إظهار صدقة الفرض أولى من إخفائها ، كما قالوا فى الصلاة المفروضة ، ولذلك أمروا بالاجتماع عليها في الجماعات بأذان وإقامة وليصلوها ظاهرين ، فكذلك سائر الفروض ، لئلا يقيم نفسه مقام تهمة فى ترك أداء الزكوة وفعل الصلاة . قالوا : فهذا يوجب أن يكون قوله تعالى : « وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء » الآية فى التطوع خاصة . ويدل على أن المراد صدقة التطوع أنه لا خلاف أن العامل إذا جاء قبل أن تؤدى صدقة المواشى فطالبه بأدائها إن الفرض عليه أداءها إليه ، فصار إظهار أدائها فى هذه الحال فرضا ، وفى ذلك دليل على أن المراد بالآية صدقة التطوع .

الرد على من قال بجواز إعطاء جميع الصدقات للفقراء دون الإمام :

ومن المخالفين من يحتج بذلك فى جواز إعطاء جميع الصدقات للفقراء دون الإمام ، لأن عموم اللفظ يقتضى جميعها ، لأن الألف واللام هنا للجنس ، فهى شاملة للجميع ، فإنهم إذا أعطوا الفقراء صدقة المواشى سقط حق الإمام فى الأخذ . وليس في هذا دلالة عندنا على ما ذكروا ، لأن أكثر ما فيه أنه خير للمعطى ، فليس فيه

سقوط حق الإمام في الأخذ ، وليس كونها خيرا له نافيا لثبوت حق الإمام فى الأخذ ، إذ لا يمتنع أن يكون خيرا لهم ويأخذها الإمام أيضا ، فيتضاعف الخير بأخذها ثانيا . وأيضا إجماعهم على أن الإظهار فى الصدقة المفروضة أفضل من الإسرار بها يدل على إجماعهم على أن الآية فى التطوع خاصة ، لأن ستر الطاعات النوافل أفضل من إظهارها لأنه من الرياء (أى ولارياء فى الفرائض) . قاله الجصاص (١ : ٤٦٠) .

الصدقة إنما تستحق بالفقر : وفى قوله : « وتؤتواها الفقراء » دلالة على أن جميع الصدقات مصروفة إلى الفقراء ، وإنها إنما تستحق بالفقر لا غير ، وإن ما ذكر الله تعالى من أصناف من تصرف إليهم الصدقة في قوله : « إنما الصدقات للفقراء والمساكين الآية » إنما يستحق منهم من يأخذها صدقة بالفقر دون غيره . وأما المؤلفة قلوبهم والعاملون عليها فإنهم لا يأخذونها صدقة ؛ وإنما تحصل في يد الإمام صدقة للفقراء ، ثم يصرف إلى المؤلفة قلوبهم والعاملين ما يعطون على أنه عوض من العمل أو لدفع أذيتهم عن أهل الإسلام (وغالبهم فقراء) أوليستمالوا به إلى الإيمان (وفيه دفع أذيتهم مع منفعة حاصلة عاجلة لهم) قاله الجصاص (١ : ٥٦٠) .

قوله تعالى : « ليس عليك هداهم ولكن الله يهدى من يشاء » الآية

روى النسائى من طريق سفيان عن الأعمش عن جعفر بن أياس عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهما (١) قال : كانوا يكرهون أن يرضخوا لأنسابهم من المشركين ، فسألوا فرخص لهم ، فنزلت هذه الآية « ليس عليك هداهم - إلى - وأنتم لا تظلمون » . وهذا رواه أبو حذيفة ، وابن المبارك ،

---

(١) أثر ابن عباس هذا صححه الحاكم ، وذكره الضياء فى المختارة ، كما فى الدر المنثور (١ : ٣٥٧) .

وأبو أحمد الزبيرى ، وأبو داؤد الحضرمى عن سفيان وهو الثورى به - انتهى. ورواه ابن أبى حاتم من طريق أشعث بن إسحق عن جعفربن أبى المغيرة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس (٢) عن النبى ﷺ أنه كان يأمر بأن لا يتصدق إلا على أهل الإسلام حتى نزلت هذه الآية « ليس عليك هداهم - إلى آخرها - » فأمر بالصدقة بعدها على كل من سألك من كل دين (ابن كثير ١ : ٣٢٣) . وروى الحجاج عن سالم المكى عن ابن الحنفية قال : كره الناس أن يتصدقوا على المشركين ، فأنزل الله « ليس عليك هداهم » فتصدق الناس عليهم من غير الفريضة .

قال الجصاص : لا ندرى هذا من كلام من هو ؟ أعنى قوله : « فتصدق الناس عليهم من غير الفريضة » انتهى . قلت: هو من كلام ابن الحنفية فى الظاهر مالم يثبت الإدراج. قال: وأيضا قوله: « فتصدق الناس عليهم من غير الفريضة» لا يوجب تخصيص الآية ، لأن فعلهم لا يقتضى الوجوب. قال: ونظير هذه الآية فى دلالتها على ما دلت عليه قوله تعالى : « ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا » فروى عن الحسن قال : « هم الأسراء من أهل الشرك » . وهوالأظهر، لأن الأسير فى دار الإسلام لا يكون إلا مشركا . ونظيرها أيضا قوله تعالى: « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم الآية » فأباح برهم وإن كانوا مشركين إذا لم يكونوا أهل الحرب لنا ؛ والصدقات من البر فاقتضى جواز دفعها إليهم . وظواهر هذه الآى توجب جواز دفع سائر الصدقات إليهم، إلا أن النبى ﷺ قد خص منها الزكاة ، وصدقات المواشى ، وكل ما كان أخذه إلى الإمام بقوله : « أمرت أن آخذ الصدقة من أغنيائكم وأردها فى فقرائكم » وقال لمعاذ : « علمهم أن الله فرض عليهم حقا فى أموالهم ، يؤخذ من أغنيائهم ويرد على فقرائهم » (والضمير للمسلمين اتفاقا ، وحديث معاذ حديث صحيح أخرجه الأئمة في الصحاح ، وتلقاه الأمة

---

(٢) رواه الضياء فى المختارة أيضا ، وأحاديثها صحاح عنده .

بالقبول، وهو فى حيز المتواتر). فكانت الصدقات التي أخذها إلى الإمام مخصوصة من هذه الجملة .

كل صدقة ليس أخذها إلى الإمام يجوز إعطاءها أهل الذمة : فلذلك قال أبو حنيفة : كل صدقة ليس أخذها إلى الإمام فجائز إعطاءها أهل الذمة ، وما كان أخذها إلى الإمام لا يعطى أهل الذمه ؛ فيجيز إعطاء الكفارات ، والنذور ، وصدقة الفطر أهل الذمة . فإن قيل : فزكاة المال ليس أخذها إلى الإمام ، ولا يجوز أن تعطى أهل الذمة . قيل : أخذها فى الأصل إلى الإمام ، وقد كان النبي ﷺ يأخذها ، وكذلك أبو بكر وعمر فلما كان عثمان قال للناس : « إن هذا شهر زكاتكم ، فمن كان عليه دين فليؤده ثم ليزك بقية ماله » فجعل أرباب الأموال وكلاء له فى أدائها ، ولم يسقط فى ذلك حق الإمام في أخذها .

لا يجوز دفع الصدقة الواجبة إلى الكفار عند أبي يوسف مطلقا ، وهو المفتى به : وقال أبو يوسف : كل صدقة واجبة فغير جائز دفعها إلى الكفار قياسا على الزكوة . قاله الجصاص (١ : ٤٦٢) . قال ابن عربى : قال علمائنا رحمة الله عليهم : لا تصرف إليهم صدقة الفرض ، وإنما ذلك فى التطوع ، لقوله ﷺ : « أمرت أن آخذ الصدقة من أغنيائكم وأردها فى فقرائكم » ، وقال أبو حنيفة : تصرف إليهم صدقة الفطر ، لحديث يروى عن ابن مسعود « أنه كان يعطى الرهبان صدقة الفطر » وهذا حديث ضعيف ، لا أصل له ـ انتهى (ص ـ ١٠٠) .

قلت : لم يكن أبو حنيفة ليحتج بضعيف لا أصل له ، بل احتجاجه بحديث تصحيح له ، وهو يروى جل أحاديث ابن مسعود عن حماد بن أبى سليمان عن إبراهيم عن أخواله علقمة وغيره عنه ، وهذا كما ترى سلسلة الفقهاء الثقات الأثبات . وأيضا فليس حديث ابن مسعود هذا هو المعول عليه للاحتاج في هذا الباب ، وأصل الاحتجاج إنما هو بظواهر الآي التى تلوناها ، ولا ريب أنها

توجب جواز دفع سائر الصدقات إليهم . ولولا حديث معاذ لقلنا بالجواز فى الزكوة أيضا . وحديث معاذ إنما خص منها ما أمر الإمام بأخذه من الصدقات دون ما سواه ، فبقيت صدقة الفطر والكفارات والنذور ونحوها داخلة تحت العموم ، لكون الإمام لم يؤمر بأخذها ، فافهم .

وفى الدر المختار : وجاز دفع غيرها وغير العشر والخراج - إليه أى الذمى ولو واجبا ، كنذر ، وكفارة ، وفطرة ، خلافا للثانى ، وبقوله يفتى (حاوى القدسى) . قال ابن عابدين : قوله : « وبقوله يفتى » الذى فى حاشية الخير الرملى عن الحاوى : وبه نأخذ . قلت : لكن كلام الهداية وغيره يفيد ترجيح قولهما ، وعليه المتون - انتهى (ص - ١٠٨) . قلت : ولكن القلب إلى قول الثانى أميل منه إلى قولهما ، والله تعالى أعلم .

قوله تعالى : « للفقراء الذين أحصروا فى سبيل الله » الآية

الصدقات للفقراء : يعنى فقراء المهاجرين الذين حصروا أنفسهم للجهاد فى سبيل الله ولتعلم ما أنزل الله إلى رسوله من الأحكام ، فانقطعوا إلى الله ورسوله ، وليس لهم سبب يردون به على أنفسهم ما يغنيهم . « لا يستطيعون ضربا فى الأرض » أى سفرا للتسبب فى طلب المعاش ، لكون ما حصروا أنفسهم له لا يتأتى مع ذلك .

طلب العلم لا يجتمع مع التسبب للمعيشة : وفيه دلالة على أن طلب العلم لا يجتمع مع طلب المعيشة والتسبب لاكتسابها ، لأن الله تعالى عدهم غير قادرين عليها مع أنهم لم يكونوا مرضى ولا زمنى ولا مقعدين ، فلم يكن عجزهم عن الكسب والاكتساب إلا لما ذكرنا من أن طلب العلم لا يجتمع به ، فإن العلم لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كلك . وفيه رد على أبناء هذا الزمان الذين يشيرون على أهل المدارس أن يلزموا طلبة العلوم الشرعية تعلم الحرف والصنائع ، ولو كان

العلم يجتمع بها لأمر الله فقراء المهاجرين بتعلمها ، ولم يجعل لهم حظا فى الصدقات ، ولم يدعهم ليحصروا أنفسهم فى سبيل الله ، تاركين التسبب فى طلب المعاش . فافهم ، ولا تكن الغافلين .

وفيه دلالة على كون هؤلاء الفقراء المحصرين في سبيل الله أحق بالصدقات من غيرهم ، لأن الله تعالى لم يذكر هنا من مصارفها غيرهم .

جواز نقل الصدقات من بلد إلى غيره لطلبة العلوم الدينية : وفيه دليل لمن يقول بجواز نقل الصدقات من بلد إلى غيره لطلبة العلوم الدينية ، والله تعالى أعلم .

ثياب الكسوة ذات قيمة كثيرة لا تمنع إعطاء الزكوة : قال الجصاص : وفى الآية دلالة على أن من له ثياب الكسوة ذات قيمة كثيرة لا تمنعه إعطاء الزكوة ، لأن الله تعالى قد أمرنا بإعطاء الزكوة من ظاهر حاله مشبه لأحوال الأغنياء .

بجوز إعطاء الزكوة للصحيح الجسم : ويدل على أن الصحيح الجسم جائز أن يعطى من الزكوة ، لأن الله تعالى أمر بإعطاء هؤلاء القوم وكانوا من المهاجرين الذين كانوا يقاتلون (١) مع النبي ﷺ ولم يكونوا مرضى ولا عميانا .

دليل أن المسكن والأثاث والفرس والخادم لا يمنع إعطاء الزكوة : وإذا ثبت بما ذكرنا من دلالة الآية أن ثياب الكسوة لا تمنع أخذ الزكاة وإن كانت ثمينة وجب أن يكون كذلك حكم المسكن والأثاث والفرس والخادم ، لعموم الحاجة إليه . فإذا كانت الحاجة ماسة إلى هذه الأشياء فهو غير غنى بها ، لأن الغنى هو ما فضل عن مقدار الحاجة . واختلف الفقهاء فى مقدار ما يصير به غنيا ،

---

(١) وهكذا ينبغى لطلبة العلوم الشرعية فى كل زمان أن لا يغفلوا عن تعلم القتال والنضال ، واستعمال آلات الحرب .

فقال أبو حنيفة ، وأبو يوسف ، ومحمد ، وزفر : إذا فضل عن مسكنه وكسوته وأثاثه وخادمه وفرسه ما يساوى مائتى درهم لم تحل له الزكوة ، وإن كان أقل من مائتى درهم حلت له .

مقدار مايصير به الرجل غنيا محرم الصدقة عليه : ويدل على صحة ما ذكرنا من اعتبار مائتى درهم فاضلا عما يحتاج إليه ماروى عبد الحميد بن جعفر عن أبيه عن رجل من مزينة أن سمع النبى صلى الله عليه وسلم يخطب وهويقول: « من استغنى أغناه الله، ومن استعف أعفه الله ، ومن سأل الناس وله عدل خمس أواق سأل إلحافاً » (رواه الإمام أحمد حدثنا أبو بكر الحنفى ثنا عبدالحميد بن جعفر عن أبيه به. كذا فى ابن كثير ١ : ٣٢٥ وهذا سند صحيح على شرط مسلم) . فدل ذكره لهذا المقدار أنه هوالذى يخرج به من حد الفقر إلى الغنى ، ويوجب تحريم المسئلة . ويدل عليه أيضا قوله صلى الله عليه وسلم : « أمرت أن آخذ الصدقة من أغنيائكم فأردها على فقرائكم » ثم قال: « فى مائتى درهم خمسة دراهم، وليس فيما دونها شئ» فجعل حد الغنا مائتى درهم، فوجب أعتبارها دون غيرها. ودل أيضا على أن الذى لايملك هذا القدر يعطى من الزكاة لأنه ﷺ جعل الناس صنفين أغنياء وفقراء ، فجعل الغنى من ملك هذا المقدار وأمر بأخذ الزكاة منه، وجعل الفقير الذى يرد عليه هوالذى لايملك هذا القدر.

المقدار الذى يحرم المسئلة : وقد روى أبوكبشة السلولى عن سهل بن الحنظلية قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « من سأل الناس عن ظهر غنى فإنما يستكثر من جمر جهنم قلت : يا رسول الله، ما ظهر غناه ؟ وقال : أن يعلم أن عند أهله ما يغديهم ويعشيهم ». وروى زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن رجل من بنى أسد قال : أتيت النبى ﷺ وسمعته يقول لرجل : « من سأل منكم وعنده أوقية أوعدلها فقد سأل إلحافاً » والأوقية يومئذ أربعون درهما. وروى محمد بن عبد الرحمان ابن يزيد عن أبيه عن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ:

« لايسئل عبد مسئلة وله ما يغنيه إلا جائت شينا، أوكدوحا ، أوخدوشا فى وجهه يوم القيامة . قيل : يا رسول الله، وما غناه ؟ قال : خمسون درهما أو حسابها من الذهب » .

وهذه الأحاديث واردة فى كراهة المسئلة ، ولادلالة فيها على تحريم الصدقة عليه . وقد كان النبى ﷺ يستحب ترك المسئلة لمن يملك ما يغديه ويغشيه، إذ قد كان هناك من فقراء المسلمين وأهل الصفة من لا يقدر على غداء ولاعشاء، فاختار النبى ﷺ لمن يملك هذا القدر الاقتصار على ما يملكه والتعفف بترك المسئلة، لاعلى وجه التحريم. وأيضاً سبيل استباحة الصدقة ليست سبيل الضرورة إلى الميتة، إذ الميتة لاتحل إلا عند الخوف على النفس، والصدقة تحل بإجماع المسلمين لمن احتاج و لم يخف الموت، فوجب أن يكون المبيح لها الفقر. وأيضا لما كانت هذه الأخبار مختلفة ، واتفق الجميع على استعمال الخبر الذى روينا فى مائتى درهم وتحريم الصدقة معها، وجب أن يكون هو ثابت الحكم ، وما عداه إما أن يكون على وجه الكراهة للمسئلة، أومنسوخة بخبرنا إن كان المراد بها تحريم الصدقة. قاله الجصاص (١ : ٤٦٤) .

جواز الاستدلال بالسيماء و الأمارة عند فقد الحجج : وفي قوله تعالى: « يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف ، تعرفهم بسيماهم » دلالة على أن لما يظهر من السيماء حظا في اعتبار حال من يظهر ذلك عليه (وإن لم يكن حجة). وقد اعتبر أصحابنا ذلك فى الميت في دار الاسلام أو فى دار الحرب إذا لم يعرف أمره قبل ذلك فى إسلام أوكفر : إنه ينظر إلى سيماه، فإن كانت عليه سيماء أهل الكفر من شد زنار أو عدم ختان وترك الشعر على حسب ما يفعله رهبان النصارى حكم له بحكم الكفار، ولم يدفن فى مقابر المسلمين، ولم يصل عليه. وإن كان عليه سيماء أهل الإسلام حكم له بحكم المسلمين فى الصلاة والدفن. وإن لم يظهر عليه سيما شئ من ذلك فإن كان فى مصر من أمصار المسلمين فهو مسلم، وإن كان فى دار الحرب فمحكوم له بحكم الكفر. فجعلوا اعتبار سيماه بنفسه أولى منه

بموضعه، فإذا عدمنا السيماء حكمنا له بحكم أهل الموضع، وكذلك اعتبروا فى اللقيط. ونظيره أيضاً قوله تعالى: « إن كان قميصه قد من قبل فصدقت وهو من الكاذبين وإن كان قميصه قد من دبر فكذبت وهو من الصادقين » انتهى من الجصاص (١ : ٤٦٣). قلت: والحكم بالسيماء كالحكم بالقيافة ونحوها، وليس من شئ ذلك حجة شرعا؛ وإنما هى لترجيح أحد الاحتمالين عند فقدان الحجج كلها؛ فافهم. وسيأتى البسط فى ذلك فى سورة يوسف إن شاء الله تعالى فانتظر.

اتقوا فراسة المؤمن: وفي الحديث الذى فى السنن « اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله » ثم قرأ « إن فى ذلك لآيات للمتوسمين » رواه الترمذى فى جامعه من طريق عمرو بن قيس الملاى عن عطية العوفي عن أبى سعيد الخدرى به مرفوعا، وقال: غريب. وكذا أخرجه الهروى، والطبرانى، وأبو نعيم، وغيرهم من حديث راشد بن سعد عن أبى أمامة رضى الله عنه مرفوعا. ويروى عن ابن عمر وأبى هريرة أيضا؛ بل هو عند الطرانى، وأبى نعيم، والعسكرى من حديث وهب ابن منبه عن طاوس عن ثوبان رفعه بلفظ « احذروا دعوة المسلم وفراسته، فإنه ينظر بنور الله وينظر بتوفيق الله ». وعند العسكرى من حديث ابن المبارك عن عبد الرحمان بن يزيد بن جابر عن عمر ابن هانى عن أبى الدرداء رضى الله عنه من قوله: « اتقوا فراسة العلماء، فإنهم ينظرون بنور الله. إنه شئ يقذفه الله فى قلوبهم، وعلى ألسنتهم ». وكلها ضعيفة، وفى بعضها ماهو متماسك لايليق مع وجوده الحكم على الحديث بالوضع، لاسيما وللبزار والطرنى وغيرهما كأبى نعيم فى الطب بسند حسن عن أنس رضى الله عنه رفعه « إن لله عباداً يعرفون الناس بالتوسم » (انتهى من المقاصد الحسنة ص - ٩).

قال الله تعالى: « الذى يأكلون الربا لايقومون إلا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس » - الآية

قال ابن العربى فى الأحكام له: إن من زعم أن هذه الآية مجملة فلم يفهم

مقاطع الشريعة ، فإن الله تعالى أرسل رسوله ﷺ إلى قوم هو منهم بلغتهم، وأنزل عليهم كتابه تيسيراً منه بلسانه ولسانهم ، وقد كانت التجارة والبيع عندهم من المعانى المعلومة ، فأنزل الله عليهم مبينا لهم ما يلزمهم فيهما ويعقدونهما عليه ، فقال تعالى: « ولاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم » والباطل كما بيناه فى كتب الأصول هوالذى لايفيد وقع التعبير به عن تناول المال بغير عوض فى صورة العوض ، والتجارة هى مقابلة الأموال بعضها ببعض وهو البيع ، وأنواعه فى متعلقاته بالمال كالأعيان المملوكة، أوما فى معنى المال، كالمنافع. وهى ثلاثة أنواع : عين بعين وهو بيع النقد، أوبدين مؤجل وهو السلم ، أوبدين حال وهو يكون فى الثمن ، أو على رسم الاستصناع ، أو بيع عين بمنفعة وهو الإجارة .

والربا فى اللغة هو الزيادة ، والمراد به فى الآية كل زيادة لم يقابلها عوض. فإن الزيادة ليست بحرام لعينها بدليل جواز العقد عليها على وجهه ، ولو كانت حراما ماصح أن يقابلها عوض. وبهذا تبين أن معني الآية « وأحل الله البيع وحرم الربا » أحل الله البيع المطلق الذى يقع فيه العوض عل صحة القصد والعمل ، وحرم منه ما وقع على الباطل .

كانت الجاهلية تعرف الربا و تفعله : وقد كانت الجاهلية تعرفه وتفعله ، لأنهم كانوا يتبايعون ويربون. كان الربا عندهم معروفا ، يبايع الرجل إلى أجل، فإذا أحل الأجل قال : أتقضى أم تربى يعنى أم تزيدنى على مالى عليك وأصبر أجلا آخر؟ فحرم الله تعالى الربا. وكانت الجاهلية تقول : إنما البيع مثل الربا أى إنما الزيادة عند حلول الأجل الآخر مثل أصل الثمن فى أول العقد ، فرد الله تعالى عليهم قولهم ، وحرم ما اعتقدوه حلالا عليهم ، وأوضح أن الأجل إذا حل و لم يكن عنده ما يؤدى أنظر إلى الميسرة تخفيفاً (وإن تصدقواخير لكم ، والإرباء على من يستحق الإنظار أوالتصدق ظلم وأى ظلم) . وقد توضح في مسائل الكلام

أن جميع ما أحل الله لهم أو حرم عليهم كان معلوما عندهم ، لأن الخطاب جاء فيه بلسانهم ، فقد أطلق لهم حل ما كانوا يفعلونه من بيع وتجارة ويعلمونه ، وحرم عليهم الربا وكانوا يفعلونه، وحرم عليهم أكل المال بالباطل وقد كانوا يفعلونه ويعلمونه ويتسامحون فيه .

إنما أشكلت آية الربا لأنه ﷺ ألقى إليهم وجوه الربا المحرمة زيادة على ما عندهم: ثم إن الله سبحانه وتعالى أوحى إلى رسول الله ﷺ أن يلقى إليهم زيادة فيما كان عندهم من عقد أو عوض لم يكن عندهم جائزا، فألقى إليهم وجوه الربا المحرمة فى كل مقتات وثمن الأشياء مع الجنس متفاضلا ، وبالنسئة أو فى كل متحدى الجنس والقدر متفاضلا ، وبالنسئة (أو فى كل مختلفى الجنس متحدى القدر بالنسئة عند الحنفية) . ولما كان الربا هو الزيادة بلا عوض ، والزيادة لا تظهر إلا على مزيد عليه ، ومتى قابل الشئ غير جنسه فى المعاملة لم تظهر الزيادة وإذا قابل جنسه لم تظهر أيضا إلا بإظهار الشرع ، فلأجل هذا صارت الآية مشكلة على الأكثر، معلومة لمن أيده الله تعالى بالنور الأظهر، وقد فاوضت فيه علماء و باحثت رفعاء ، فكل منهم أعطى ما عنده . ولم يبق في الشريعة بعد هاتين الآيتين بيان يفتقر إليه فى الباب. وبقى ما وراء هما على الجواز إلا أنه صح عن النبى سوى ما لا يصح ستة وخمسون معنى نهى عنها .

ثم ذكر منها سبعة كثمن الأشياء جنسا بجنس متفاضلا ، أو جنسا بغير جنسه نسيئته ، أو بيع الرطب بالتمر، أو العنب بالزبيب ، أو بيع المزابنة على أحد القولين ، أو عن بيع وسلف. وهذا كله داخل فى الربا . وهو مما تولى الشرع تقدير العوض فيه ، فلا تجوز الزيادة عليه . قال : الثامن بيعتان فى بيعة ، التاسع بيع الغرر . ورد بيع الملامسة ، والمنابذة ، والحصاة ، وبيع الثنيا ، وبيع العربان ، وما ليس عندك والمضامين والملاقيح ، وحبل حبلة ويتركب عليهما من وجه بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها ، وبيع السنبل حتى يشتد ، والعنب

حتى يسود ، وهو مما قبله . وبيع المحاقلة ، والمعاومة ، والمحابرة ، والمحاصرة، وبيع ما لم يقبض ، وربح ما لم يضمن وبيع الطعام قبل أن يستوفى، وبيع الخمر والميتة وشحومها ، وثمن الدم ، وبيع الأصنام ، وعسب الفحل ، والكلب (إلاكلب الماشية والصيد) والسنور ، وكسب الحجام ، ومهر البغى ، وحلوان الكاهن ، وبيع المضطر ، وبيع الولاء ، وبيع الولد أو الأم فردين ، أو الأخ والأخ فردين ، وكراء الأرض والماء والكلأ ، والنجش ، وبيع الرجل على بيع أخيه ، وخطبته على خطبة أخيه ، وحاضر لباد ، وتلقى السلع ، وبيع القينات.

وهى ترجع في التقسيم الصحيح إلى سبعة أقسام، : ما يرجع إلى صفة المعتاقدين وما يرجع إلى العوضين ، وإلى حال العقد ، والسابع وقت العقد ، كالبيع وقت نداء الجمعة أوفى آخر جزأ من الوقت المعين للصلوة . ولا تخرج عن ثلاثة أقسام: وهى الربا ، والباطل ، والغرر . ويرجع الغرر بالتحقيق إلى الباطل ، فيكون قسمين على الآيتين . وهذه المناهى تتداخل ويفصلها المعنى . انتهى ملخصا (١ : ١٠٣) .

وقال الجصاص : أصل الربا فى اللغة هو الزيادة ، ومنه الرابية لزيادتها على ما حواليها من الأرض وهى المرتفعة ، ومنه قولهم : أربى فلان على فلان فى القول أو العمل إذا زاد عليه . وهو فى الشرع يقع على معان لم يكن الإسم موضوعا لها فى اللغة . ويدل عليه أن النبى ﷺ سمى النسأ ربا فى حديث أسامة بن زيد فقال : « إنما الربا فى النسئة » . وقال عمر ابن الخطاب : « إن من الربا أبوابا لا تخفى ، منها السلم فى السن يعنى الحيوان » . وقال عمر أيضا : « إن آية الربا من آخر ما أنزل من القرآن ، وإن النبى ﷺ قبض قبل أن يبينه لنا ؛ فدعوا الربا والريبة » . فثبت بذلك أن الربا قد صار اسما شرعيا ، لأنه لو كان باقيا على حكمه فى أصل اللغة (والعرف) لما خفى على عمر لأنه كان عالما بأسماء اللغة (والعرف) لأنه من أهلها . ويدل عليه أن العرب لم تكن تعرف بيع الذهب بالذهب

والفضة بالفضة نسأ ربا، وهو ربا فى الشرع .

الربا الذى كانت العرب تعرفه وتفعله إنما كان فى القرض : والربا الذى كانت العرب تعرفه وتفعله إنما كان قرض الدراهم والدنانير إلى أجل بزيادة على مقدار ما استقرض على ما يتراضون به ، ولم يكونوا يعرفون البيع بالنقد ، وإذا كان متفاضلا من جنس واحد ربا . هذا ما كان المتعارف المشهور بينهم . قال تعالى : « وما آتيتم من ربا ليربو فى أموال الناس » وقال : « لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة » إخبارا عن الحال التى خرج عليها الكلام من شرط الزيادة أضعافا مضاعفة ، فأبطل الله الربا الذى كانوا يتعاملون به . وأبطل (١) ضروبا آخر من البياعات وسماها ربا، فانتظم قوله تعالى : « وحرم الربا » تحريم جميعها لشمول الإسم عليها من طريق الشرع ، ولم يكن تعاملهم بالربا إلا على الوجه الذى ذكرنا من قرض دراهم أو دنانير إلى أجل مع شرط الزيادة .

المعاني التى يطلق عليها الربا شرعا : واسم الربا فى الشرع يعتوره معان : أحدها الربا الذى كان عليه أهل الجاهلية . والثانى التفاضل فى الجنس الواحد من المكيل والموزون على قول أصحابنا، ومالك بن أنس يعتبر مع الجنس أن يكون مقتاتا مدخرا ، والشافعى يعتبر الأكل مع الجنس ، فصار الجنس معتبرا عند الجميع . والثالث النسأ، وهو على ضروب، منها فى الجنس الواحد من كل شئ، لا يجوز بيع بعضه ببعض نسأ سواء كان من المكيل أو من الموزون أو من غيره ، ومنها وجود المعنى المضموم إليه الجنس في شرط تحريم التفاضل وهو الكيل والوزن فى غير الأثمان (والثمنية فيها) . فجملة ما اشتمل عليه اسم الربا فى الشرع : النسأ ، والتفاضل على شرائط قد تقرر معرفتها عند الفقهاء . والدليل على ذلك قول النبى ﷺ : « الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربا الحديث » فسمى الفضل

---

(١) ولا شك أنه أبطلها على لسان نبيه ﷺ ، فلا تكون تلك البياعات من الربا المنهى عنه فى القرآن إلا إذا قيل بعمومه لها شرعا ، فافهم .

فى الجنس الواحد من المكيل والموزون ربا . وقال ﷺ فى حديث أسامة بن زيد الذى رواه عنه عبد الله بن عباس : « إنما الربا فى النسئة » وفى بعض الألفاظ «لا ربا إلا فى النسئة » . فثبت أن اسم الربا يقع على التفاضل تارة (كان فى بيع أو قرض) وعلى النسأ أخرى .

رجع ابن عباس رضى الله عنه عن قوله فى الصرف : وقد كان ابن عباس يقول : لا ربا إلا فى النسئة ، ويجوز بيع الذهب بالذهب والفضة متفاضلا . ويذهب فيه إلى حديث أسامة بن زيد . ثم لما تواتر عنده الخبر عن النبى ﷺ بتحريم التفاضل فى الأصناف الستة رجع عن قوله . قال جابر بن زيد : رجع ابن عباس عن قوله فى الصرف ، وعن قوله في المتعة . وإنما معنى حديث أسامة (تغليظ حرمة الربا فى الدين والقرض كقوله : « لا صلوة لجار المسجد إلا فى المسجد » وهو) فى الجنسين ، كما روى فى حديث عبادة وغيره « بيعوا الحنطة بالشعير كيف شئتم يدا بيد » فمنع النسأ فى الجنسين من المكيل والموزون ، وأباح التفاضل ؛ فحديث أسامة بن زيد محمول على هذا - انتهى (١ : ٤٦٦) .

الرد على من قال باختصاص الربا بالبيع فقط : وبذلك كله ظهر بطلان قول القائل بأن آية الربا مجملة وقد ورد بيانها في بيع الأشياء الستة متفاضلا أو نسأ ، فالربا مختص بالبيع فقط . وأما القرض والدين فلا ربا فيه اه . وهذا قول مفترى قد اجترأ قائله على الله ، وعلى رسوله، وعلى الشرع ؛ حيث جعل الربا المتفق على حرمته بلا خلاف حلالا ، والملحق بالربا الحقيقى الذى اختلف فيه ابن عباس ربا حقيقتا . وهل هذا إلا عكس القضية ؟ لا يرتكبه إلا منكوس القلب ، بليد الفهم ، نحيف الروية . ومن أراد البسط فى ذلك فليراجع كتابنا « كشف الدجى عن وجه الربا » فى آخر كتاب البيوع من إعلاء السنن (١) .

---

(١) وطبعه مدير مجلة « النور » بتهانه بهون فى تلك المجلة فى المحرم سنة ١٣٤٤هـ أيضا .

أبواب الربا الشرعى : ومن أبواب الربا الشرعى التى ألحقها الشارع بالربا الحقيقى السلم فى الحيوان ، قال عمر رضى الله عنه : « إن من الربا أبوابا لا يخفى منها السلم فى السن » ولم تكن العرب تعرفه ربا ، فعلم أنه قال ذلك توقيفاً .

(قلت : أثر عمر لم أقف عليه ، وقد روى الطحاوى بسند صحيح إلى إبراهيم النخعى عن ابن مسعود قال : « السلف فى كل شيء إلى أجل مسمى لا بأس به ما خلا الحيوان » مراسيل إبراهيم عن ابن مسعود صحاح ، وبسند صحيح عن سعيد ابن جبير قال : « كان حذيفة يكره السلم فى الحيوان » ٢ : ٢٣١) .

حرمة شرى ما باع بأقل مما باع به قبل قبض الثمن : ومن الربا المراد بالآية (والملحق بالربا الحقيقى) شرى ما يباع بأقل من ثمنه قبل نقد الثمن لحديث يونس بن إسحق عن أبيه عن أبى العالية (١) قال : كنت عند عائشة فقالت لها امرأة : إنى بعت زيد بن أرقم جارية لى إلى عطائه بثمان مأة درهم ، وإنه أراد أن يبيعها فاشتريتها منه بستمأة . فقالت : بئسما شريت وبئسما اشتريت ، أبلغى زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إن لم يتب . فقالت : يا أم المؤمنين ، أرأيت إن لم آخذ إلا رأس مالى ؟ فقالت : « فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف ، وأمره إلى الله » . فدلت تلاوتها لآية الربا عند قولها : أرأيت إلخ أن ذلك كان عندها من الربا . وروى ابن المبارك عن حكيم بن زريق عن سعيد ابن المسيب قال : سألته عن رجل باع

---

(١) هكذا فى الأصل ، والصحيح عن امرأته العالية قالت : كنت عند عائشة الحديث . قال الدارقطنى فى العالية : هى مجهولة . قلنا : بل هى معروفة ، امرأة جليلة القدر ، ذكرها ابن سعد فى الطبقات فقال : العالية بنت أنفع ابن شراحيل امرأة أبى إسحاق السبيعى سمعت من عائشة . وقال فى التنقيح : هذا إسناد جيد ، يريد إسناد أحمد فى مسنده . كذا فى الزيلعى (٢ : ١٧٧) . وقال ابن كثير : هذا الأثر مشهور . وهو دليل لمن حرم مسئلة العينة (١ : ٣٢٧) .

طعاما من رجل إلى أجل فأراد الذى اشترى الطعام أن يبيعه بنقد من الذى باعه منه ، فقال : هو ربا . ومعلوم أنه أراد شراءه بأقل من الثمن الأول ، إذ لا خلاف أن شراءه بمثله أو بأكثر منه جائز ، فسمى سعيد بن المسيب ذلك ربا . وقد روى النهى عن ذلك عن ابن عباس ، والقاسم بن محمد ، ومجاهد ، وإبراهيم ، والشعبى . وقال الحسن ، وابن سيرين فى آخرين : إن باعه بنقد جاز أن يشتريه ، فإن كان باعه بنسيئة لم يشتره بأقل منه إلا بعد أن يحل الأجل . وروى عن ابن عمر أنه إذا باعه ثم اشتراه بأقل من ثمنه جاز . ولم يذكر فيه قبض الثمن . وجائز أن يكون مراده إذا قبض الثمن . فدل قول عائشة وسعيد بن المسيب أن ذلك ربا ، فعلمنا أنهما لم يسمياه ربا إلا توقيفاً ، إذ لا يعرف ذلك إسما له من طريق اللغة ، فلا يسمى به إلا من طريق الشرع ، وأسماء الشرع توقيف . انتهى من الجصاص (١ : ٤٦٦) .

قلت : ويحتمل أنهما أرادا به شبه الربا لا عينه ، كقول عمر رضى الله عنه : « فدعوا الربا والريبة » ، وقد يطلق الربا على الريبة أيضا . فلا حجة في تسميتهما بالربا . وإنما الحجة فى قول عائشة: « أبلغى زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب » فلو لا أن عند أم المؤمنين علما من رسول الله ﷺ أن هذا محرم لم تستجز أن تقول مثل هذا الكلام بالاجتهاد فافهم .

حرمة بيع الدين بالدين : ومن أبواب الربا الدين بالدين ، فقد روى موسى بن عبيدة عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر عن النبى ﷺ « أنه نهى الكالى بالكالى » وفى بعض الألفاظ « عن الدين بالدين » وهما سواء . وإنه معفو عنه بمقدار المجلس ، لأنه جائز له أن يسلم دراهم فى كرحنطة وهما دين بدين ، إلا أنهما إذا افترقا قبل قبض الدراهم بطل العقد . وكذلك بيع الدراهم بالدنانير جائز وهما دينان ، وإن افترقا قبل التقابض بطل .

حرمة الوضع عن شئ من الدين بشرط التعجيــل : ومن أبواب الربا الرجل يكون عليه ألف درهم دين مؤجل فيصالحه منه على خمس مأة حالـة ، فلا يجوز . وقـد روى سفيان عن حميد عن ميسرة قال : سألت ابن عمر يكون لى على الرجل الدين إلى أجل فأقول : عجل لى وأضع عنك ، فقال : هو ربا . وروى عن زيد بن ثابت أيضا النهى عن ذلك . وهو قول سعيد بن جبير ، والشعبي ، والحكم . وهوقول أصحابنا وعامـة الفقهاء . وقال ابن عباس ، وإبراهيم النخعي : لا بأس بذلك . ومن أجاز من السلف ذلك فجائز أن يكون أجازوه إذا لم يجعله شرطا فيه ، وذلك بأن يضع عنه بغير شرط (كرما وعفوا) ، ويعجل الآخر الباقى بغير شرط (حياءً وتفضلا) .

حقيقة ربا الجاهلية الذى أبطله الله تعالى أن يؤخـذ للأجل عوض : والـذى يدل على بطلان ذلك أما أولا فتسمية ابن عمر إياه ربا ، وقد بينا أن أسماء الشرع توقيف . والثانى أنه معلوم (١) أن ربا الجاهلية إنما كان مؤجلا بزيادة مشروطة ، فكانت الزيادة بدلا من الأجل ، فأبطله الله تعالى وحرمـه وحظر (٢) أن يؤخـذ للأجل عوض ، فكان هـذا هو معنى الربا الذى نص الله على تحريمـه . ولا خلاف أنه لو كان عليه ألف درهم حالة فقال لـه : اجلنى وأزيدك مأة درهم لا يجوز ، لأن المأة عوض من الأجل ، كذلك الحط فى معنى الزيادة إذ جعلـه عوضا من الأجل . هذا هو الأصل فى امتناع جواز أخذ الأبدال عن الآجال .

لو قال للخياط : إن خطته اليوم فلك درهم ، وإن غـدا فنصف درهم بطل الشرط الثاني : ولذلك قال أبو حنيفـة فيمن دفع إلى خياط ثوبا فقال : إن خطته اليوم فلك درهم ،وإن خطته غدا فلك نصف درهم : إن الشرط الثانى باطل؛

---

(١) فيه دلالة على كون ذلك من ربا الجاهلية متفقا عليه معلوم عند القوم.

(٢) صريح فى رد على من قال باختصاص الربا بالبيع دون القرض .

فإن خاطه غدا فله أجر مثله ، لأنه جعل الحط بحذاء الأجل ، فكان بمنزلة بيع الأجل على النحو الذى بيناه .

الرد على من قال : إن تحريم التفاضل مقصور على الأصناف الستة : وقد ذكرنا الدلالة على أن التفاضل قد يكون ربا فى البيع وكذلك النساء ، وقد اتفق الفقهاء على تحريم التفاضل في الأصناف الستة التى ورد بها الأثر عن النبى ﷺ من جهات كثيرة ، وهو عندنا في حيز التواتر لكثرة رواته واتفاق الفقهاء على استعماله ، واتفقوا أيضا أن مضمون هذا النص معنى تعلق به الحكم يجب اعتباره فى غيره ، واختلفوا فيه بعد اتفاقهم على اعتبار الجنس على الوجوه التى ذكرنا فيما سلف ، وأن حكم تحريم التفاضل غير مقصور على الأصناف الستة .

لا عبرة بخلاف أهل الظاهر : وقد قال قوم (١) هم شذوذ عندنا لا يعدون خلافا : إن حكم تحريم التفاضل مقصور على الأصناف التى ورد فيها التوقيف دون تحريم غيرها . انتهى من الجصاص (١ : ٤٦٧) . وقد رددت هذا القول على قائله ، وأجبت عن دلائله فى إعلاء السنن فليراجع .

لا يصح الأجل فى القرض : ولما ثبت بما قدمنا عن التوقيف والاتفاق أن الأجل المشروط بمنزلة النقصان فى المال وجب أن لا يصح الأجل فى القرض ، كما لا يجوز قرض ألف بألف ومأة ، إذ كان نقصان الأجل كنقصان الوزن ، وكان الربا تارة من جهة نقصان الوزن وتارة من جهة نقصان الأجل . ويدل على بطلان التأجيل فيه قول النبى ﷺ : « إنما الربا فى النسيئة » ولم يفرق بين البيع والقرض ، فهو على الجميع . ويدل عليه أن القرض لما كان تبرعا لا يصح إلا مقبوضا ، أشبه الهبة ، فلا يصح فيه التأجيل كما في الهبة . وقد أبطل النبى ﷺ

(١) هم أهل الظاهر أتباع داؤد ابن حزم ، وفيه تصريح بأن خلافهم لا يقدح فى صحة الإجماع .

التأجيل فيها بقوله : « من أعمر عمرى فهى له ولورثته من بعده » فأبطل التأجيل المشروط فى الملك .

الجواب عن احتجاج المخالف على كون الأكل علة للربا : ومما يحتج به المخالف من الآية على اعتبار الأكل قوله تعالى: «الذين يأكلون الربا لا يقومون»، وقوله : « لا تأكلوا الربا » فأطلق اسم الربا على المأكول ، قالوا : فهذا عموم فى إثبات الربا في المأكول . قلنا : أكثر ما فيه إثبات الربا فى مأكول ، وليس فيه أن جميع المأكولات فيها ربا (ولا أن لا ربا إلا فى المأكول لأن الفعل لا عموم له) . ونحن قد أثبتنا الربا في كثير من المأكولات ، وإذا فعلنا ذلك فقد قضينا عهدة الآية . انتهى ملخصا من الجصاص (١ : ٤٦٨) .

قوله تعالى : « أحل الله البيع وحرم الربوا »

عموم فى إباحة سائر البياعات ، لأن لفظ البيع موضوع لمعنى معقول فى اللغة ، وهو تمليك المال بما بإيجاب وقبول عن تراض منهما . هذا هو حقيقة البيع فى مفهوم اللسان . ثم منه جائز ومنه فاسد إلا أن ذلك غير مانع من اعتبار عموم اللفظ متى اختلفنا فى جواز بيع أو فساده ، ولا خلاف بين أهل العلم أن هذه الآية وإن كان مخرجها مخرج العموم فقد أريد به الخصوص ، لأنهم متفقون على حظر كثير من البياعات ، نحو بيع ما لم يقبض ، وبيع ما ليس عند الإنسان ، وبيع الغرر والمجاهيل ، وعقد البيع على المحرمات من الأشياء ، وإنما خصت هذه منها بدلائل ، وهو غير مانع اعتبار عموم لفظ الآية فيما لم تقم الدلالة على تخصيصه .

دليل جواز البيع الموقوف : وجائز أن يستدل بعمومه على جواز البيع الموقوف ، لأن البيع اسم للإيجاب والقبول ، وليست حقيقته وقوع الملك به للعاقد . ألا ترى أن البيع بشرط خيار المتعاقدين لا يوجب ملكا، والوكيلان يتعاقدان البيع ولا يملكان ؟

جواز بيع ما لم يره ولا يبطل البيع بالافتراق قبل القبض فى الأعيان :
ويحتج به فى جواز بيع ما لم يره المشترى ، ويحتج بـه فيمن اشترى حنطة بحنطة بعينها متساوية إنه لا يبطل بالافتراق قبل القبض . ذلك لأنه معلوم من ورود اللفظ لزوم أحكام البيع وحقوقه من القبض ، والتصرف ، والملك ، وما جرى مجرى ذلك ، فاقتضى ذلك بقاء هذه الأحكام مع ترك التقابض . ويحتج لذلك أيضاً بقوله تعالى : « ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم » لما فيه من إباحة الأكل (إذا كانت تجارة عن تراض) قبل الافتراق وبعده من غير قبض ، ومن إباحة أكله لمشتريه قبل قبض الآخر بعد الفرقة . انتهى من الجصاص (١ : ٤٧٠) .

وقوله : « وحرم الربا » فمن الربا ما ليس ببيع ، وهو ربا أهل الجاهلية ، وهو القرض المشروط فيه : الأجل ، وزيادة مال على المستقرض . ومنه ما هو بيع (قد ألحقه الشارع بالربا كما تقدم) . وفى سياق الآية ما أوجب تخصيص ما هو ربا من البياعات من عموم قوله تعالى : « وأحل الله البيع » .

إذا ظهر الإمام على الدار أبطل من الربا ما لم يكن مقبوضا ، لا ما كان منه مقبوضا : وقوله : « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربوا » الآية أبطل من الربا ما لم يكن مقبوضا وإن كان معقودا قبل نزول التحريم ، ولم يتعقب بالفسخ ما كان منه مقبوضا بقوله : « فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف » وقد روى ذلك عن السدى وغيره من المفسرين .

إذا طرأ على عقد البيع قبل القبض ما يوجب تحريمه أبطله ، ولا يبطله إذا طرأ بعض القبض : وقوله : « وإن تبتم فلكم رءوس أموالكم » هو تأكيد لإبطال ما لم يقبض منه ، وأخذ رأس المال الذى لا ربا فيه ولا زيادة . وفيه أن كل ما طرأ على عقد البيع قبل القبض ما يوجب تحريمه فهو كالموجود فى حال وقوعه ، وما طرأ بعد القبض مما يوجب تحريم ذلك العقد لم يوجب فسخه ،

كالنصرانيين إذا تبايعا عبدا بخمر فالبيع جائز عندنا ، وإن إسلم أحدهما قبل قبض الخمر بطل العقد ، وإن كانت الخمر مقبوضة ثم أسلما لم يبطل البيع . وكذا لو اشترى حلال صيدا ثم أحرم قبل القبض بطل البيع ، ولو أحرم بعده لم يبطل ، كما لم يبطل الله الربا المقبوض حين أنزل التحريم ، وكذا فى نظائره من المسائل .

قبض المبيع من تمام البيع وسقوط القبض يوجب بطلان العقد :

ودلالة الآية ظاهرة على أن قبض المبيع من تمام البيع ، وأن سقوط القبض يوجب بطلان العقد . وذلك لأن الله تعالى لما أسقط قبض الربا أبطل العقد الذى عقداه وأمر بالاقتصار على رأس المال ، فدل ذلك على : أن قبض المبيع من شرائط صحة العقد ، وأنه متى طرأ على العقد ما يسقطه أوجب ذلك بطلانه ؛ فدل على أن هلاك المبيع فى يد البائع وسقوط القبض فيه يوجب بطلان العقد . وهو قول أصحابنا ، والشافعى . وقال مالك : لا يبطل ، والثمن لازم للمشترى إذا لم يمنعه (ولنا ما ذكرنا من دلالة الآية) .

لا يتعرض الإمام للعقود الفاسدة الواقعة فى دارالحرب قبل ظهوره عليها :

وفيها الدلالة على أن العقود الواقعة في دارالحرب إذا ظهر عليها الإمام لا يعترض عليها بالفسخ وإن كانت معقودة على فساد ، لأنه معلوم أنه قد كان بين نزول الآية وبين خطبة النبى ﷺ بمكة و وضعه الربا الذى لم يكن مقبوضا عقود من عقود الربا بمكة قبل الفتح ، ولم يتعقبها بالفسخ ، ولم يميز ما كان منها قبل نزول الآية مما كان بعد نزولها ، فدل ذلك على أن العقود الواقعة فى دارالحرب بينهم وبين المسلمين إذا ظهر عليها الإمام لا يفسخ منها ما كان مقبوضاً . قاله الجصاص (١ : ٤٧١) .

الجواب عن استدلال الشيخ بالآية على حرمة الربا فى دارالحرب :

واستدل به شيخنا فى تفسيره بيان القرآن على حرمة أخذ الربا في دارالحرب من

الحربي والمسلم جميعا ، وقال : إن هذا الباقي الذي قد أمر الله بتركه كان من ربا الجاهلية ، وكانت مكة دار حرب حينئذ ، فلو كان عقد الربا حلالا بدار الحرب لكان لهم مطالبة ما بقي منه على كل حال ولو كان العقد قد صار حراما عند الطلب ، كالنصرانيين تبايعا خمرا ثم أسلما قبل قبض الثمن ، كان للبائع أن يطالب صاحبه ثمن الخمر وإن كان مثل هذا العقد فاسدا منهما بعد الإسلام ، ولكن جاز له المطالبة لصحة البيع عند عقده . وإذا لم يجز بين الحربيين فعدم جوازه بين المسلم والحربي أولى - انتهى .

قلت : قياس مع الفارق ، ففي مسئلة النصرانيين لو أسلما أو أحدهما قبل قبض الخمر بطل العقد ، ولم يكن للبائع أن يطالب المشتري بالثمن مع صحة البيع عند عقده كما مر ، فهذا هو نظير الربا الذي أمر بتركه ، وهو ما بقي غير مقبوض عند ظهور الإسلام على الدار . وأما الذي ذكره الشيخ فإنما هو نظير الربا الذي كان مقبوضا عند ظهور الإسلام ، ولم يثبت أنه ﷺ تعرض له بشيء . ولو كان العقد وكل ما اكتسب به قبل صيرورة الدار دار الإسلام حراما لأمر النبي ﷺ برده إلى أرباب الأموال كما أمر برد المظالم ، فافهم .

وأيضا قد صح عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه كان يعامل مكاتبه عقودا فاسدة هي ربا ، ويقول : « لا ربا بين العبد وسيده » . رواه الشافعي في مسنده . وأهل الحرب كلهم أرقاء في حق أهل الإسلام . فهذا هو سر قول الإمام أبي حنيفة : إنه لا ربا بين المسلم والحربي في دار الحرب ، وإذا ظهر الإسلام عليها وصار أهلها ذمة لنا زالت الرقية ، وبطل من الربا ما لم يكن مقبوضا ، ولم يتعرض لما كان منه مقبوضا . ومن أراد البسط في الباب فليراجع إعلاء السنن .

وقوله تعالى : « فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله » يحتمل

معنيين : أحدهما : إن لم تقبلوا أمر الله ، ولم تنقادوا له ، ولم تحرموا الربا. والثانى : إن لم تذروا ما بقى من الربا بعد نزول الأمر بتركه فأذنوا بحرب من الله ورسوله وإن اعتقدوا تحريمه . وقد روى عن ابن عباس ، وقتادة ، والربيع بن أنس فيمن أربى : « إن الأمام يستتيبه ؛ فإن تاب وإلا قتله » (رواه ابن أبي حاتم ، وابن جرير ، كما فى ابن كثيرا : ٣٣١) .

آكل الربا ليس بكافر إذا اعتقد تحريمه : وهذا محمول على أن يفعله مستحلا له (أو ممتنعا على الإمام بمنعة) لأنه لاخلاف بين أهل العلم أنه ليس بكافر إذا اعتقد تحريمه . وقوله تعالى: « فأذنوا بحرب من الله ورسوله » لايوجب إكفارهم ، لأن ذلك قد يطلق على مادون الكفر من المعاصى . قال زيد بن أسلم عن أبيه أن عمر رآى معاذ يبكى فقال : مايبكيك ؟ فقال : سمعت رسول الله ﷺ يقول: « اليسير من الرياء شرك ، ومن عادى أولياء الله- فقد بارزالله بالمحاربة » . (وعن أبي هريرة مرفوعاً عند البخارى إن الله تعالى قال : من عادى لى وليا فقد آذنته بالحرب الحديث) . فقد أطلق اسم المحاربة عليه وإن لم يكفر . وقال تعالى : « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فسادا » والفقهاء متفقون على أن ذلك حكم جار فى أهل الملة أى في المسلمين ، وأن هذة السمة تلحقهم بإظهارهم قطع الطريق ، فدل على أنه جائز إطلاق اسم المحاربة لله ورسوله على من عظمت معصيته ، وفعله مجاهرا بها وإن كانت دون الكفر .

كان قتال مانعى الزكوة لأجل كفرهم ومنع الزكوة جميعا : وقد كان أبو بكر الصديق رضى الله تعالى عنه قاتل مانعى الزكوة بموافقة من الصحابة إياه على شيئين : أحدهما الكفر ، والآخر منع الزكوة . وذلك لأنهم امتنعوا من قبول فرض الزكوة ومن أدائها ، فكان قتاله إياهم للأمرين جميعا ، و الامتناع من قبول أمرالله كفر ، ولذلك قال : « لو منعونى عقالاً - وفى رواية :

عناقا - مما كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه » . وإنما قلنا : إنهم كانو كفارا ممتنعين من قبول فرض الزكوة لأن الصحابة سموهم أهل الردة ، وهذه السمة لازمة لهم إلى يومنا هذا ، وكانوا سبوا نساء هم وزراريهم ، ولو لم يكونوا مرتدين لما ساروا فيهم هذا السيرة . وهذا شئ لم يختلف فيه الصدر الأول ولا من بعدهم من المسلمين أعنى فى أن القوم الذى قاتلهم أبو بكر كانوا أهل ردة : فالمقيم على أكل الربا إن كان مستحلا له فهو كافر ، وإن كان ممتنعا بجماعة تعضده سار فيهم الإمام بسيرته فى أهل الردة إن كانوا قبل ذلك من جملة أهل الملة ، وإن اعترفوا تحريمه وفعلوه غير مستحلين له قاتلهم الإمام إن كانوا ممتنعين حتى يتوبوا ، وإن لم يكونوا ممتنعين ردعهم عن ذلك بالضرب والحبس حتى ينتهوا .

وكذلك ينبغى حكم سائر المعاصى التى أوعد الله عليها العقاب إذا أصر الإنسان عليها وجاهر بها عاقبه الإمام بمقدار ما يستحقه من التعزير والردع ، وإن كان ممتنعا حورب عليها هو ومتبعوه ، وقوتلوا حتى ينتهوا . وكذلك حكم من يأخذ أموال الناس من المتسلطين الظلمة وآخذى الضرائب واجب على كل المسلمين قتالهم وقتلهم إذا كانوا ممتنعين ، وهؤلاء أعظم جرما من آكلى الربا لانتهاكهم حرمة النهى وحرمة المسلمين جميعا ، وآكل الربا إنما انتهك حرمة نهى الله تعالى فى أخذ الربا ، ولم ينتهك لمن يعطيه ذلك حرمة ، لأن أعطاه بطيبة نفسه ، وآخذوا الضرائب فى معنى قطاع الطريق المنتهكين لحرمة نهى الله تعالى وحرمة المسلمين إذ كانوا يأخذونه جبرا وقهرا ، لا على تأويل ولا شبهة ، فجائز لمن علم من المسلمين أحرار هؤلاء على ما هم عليه من أخذ أمول الناس على وجه الضريبة أن يقتلهم كيف أمكنه قتلهم ، وكذلك أتباعهم وأعوانهم الذين بهم يقومون على أخذ الأموال . انتهى من الجصاص ملخصا (١ : ٤٧٢) .

وقد روى أن النبي ﷺ كتب إلى أهل نجران - وكانوا ذمة نصارى - « إما أن

تذروا الربا ، وإما أن تأذنوا بحرب من الله ورسوله ». وروى أبو عبيد بن سلام بسنده عن أبي المليح الهذلي : أن رسول الله ﷺ صالح أهل نجران فكتب كتابا في آخره « أن لاتأكلوا الربا ، فمن أكل الربا فذمتي منه بريئة » اهـ (كتاب الأموال ص - ١٨٩) .

لايؤذن لأهل الذمة في الإرباء في بلاد الإسلام : وفيه أنه لايؤذن لأهل الذمة في الإرباء في بلاد الإسلام كما لا يؤذن لأهل الإسلام فيه ، وهذا لكون الربا ظلما صريحا ، لما فيه من أخذ العوض على الأجل ولاقيمة له شرعا ولا عرفا. وفيه الاستفادة من حاجة المضطر إلى الاستقراض والتأجيل ومثله يستحق الإنظار إلى الميسرة ، لا أن يؤخذ منه للأجل عوض . قال أبو عبيد : ألا تراه (صلى الله عليه وسلم) غلظ عليهم (أي أهل نجران) أكل الربا خاصة من بين المعاصي كلها ، ولم يجعله لهم مباحا ، وهو يعلم أنهم يركبون من المعاصي ماهو أعظم من ذلك من الشرك وشرب الخمر وغيره إلا دفعاً عن المسلمين ، وأن لايبايعوهم به فيأكل المسلسون الربا . ولولا المسلمون ما كان أكل أولئك الربا إلا كسائر ما هم فيه من المعاصي بل الشرك أعظم . (قلت : والحق ما ذكرناه أنه غلظ عليهم أكل الربا من بين المعاصي كلها لكونه ظلما وعدوانا ، بخلاف شرب الخمر ونحوه من المعاصي، ولوكان ذلك دفعا عن المسلمين كيلا يأكل المسلمون الربا لغلظ عليهم في شرب الخمر أيضا لئلا يخالطوا المسلمين فيسقوهم الخمر فافهم) . قال : وإنما أجلاهم عمر عن بلادهم وقد علم أن لهم عهد مؤكدا من رسول الله ﷺ بتركهم ما شرط عليهم رسول الله ﷺ من أكل الربا (ص - ١٩٠) :

قلت : ويدل على كون الربا ظلما وعدوانا قوله تعالى : « وإن تبتم فلكم رؤس أموالكم لاتظلمون ولاتظلمون » فجعل أخذ الزيادة على رأس المال لأجل الأجل كالنقصان منه ظلما سواء . ومن تأمل ما فعل إرباء اليهود بالأقوام، وإرباء الهنود من أهل الهند بأهل الإسلام ، وربا أمريكة بجميع الأنام لعرف

حق المعرفة : كون الربا ظلما وعدوانا على الفقراء الضعفاء ، سببا لاستيلاء أهل الأموال اللئام الطغام عليهم ، والسلام .

لصاحب الدين حق المطالبة على المدين ، وجواز أخذ رأس ماله منه بغير رضاه : وقوله تعالى : « وإن تبتم فلكم رؤس أموالكم » قد اقتضى ثبوت المطالبة لصاحب الدين على المدين، وجواز أخذ رأس مال نفسه منه بغير رضاه ، لأنه تعالى جعل اقتضاءه ومطالبته من غير شرط رضا المطلوب ، وهذا يوجب أن من له على غيره دين فطالبه به فله أخذه منه شاء أم أبى ، وبهذا المعنى ورد الأثر عن النبي ﷺ حين قالت له هند: إن أبا سفيان رجل شحيح لايعطيني ما يكفيني وولدى، فقال: «خذى من مال أبى سفيان ما يكفيك وولدك بالمعروف» فأباح لها أخذ ما استحقته على أبى سفيان من النفقة من غير رضى أبى سفيان .

الغريم متى امتنع من الأداء مع الإمكان كان ظالما مستحق العقوبة وهى الحبس : وفى الآية دلالة على أن الغريم متى امتنع من أداء الدين مع الإمكان كان ظالما ، لأن قوله تعالى : « وإن تبتم فلكم رؤس أموالكم » قد جعل له المطالبة برأس المال ، وقد تضمن ذلك أمر الذى عليه الدين بقضائه وترك الامتناع من أدائه ، فإنه متى امتنع منه كان له ظالما ، وإذا كان كذلك استحق العقوبة وهى الحبس . ولأن قوله تعالى فى نسق التلاوة : « لا تظلمون ولا تظلمون » يعنى - والله أعلم - لا تظلمون بأخذ الربا ، ولاتظلمون بالنقصان من رأس المال . فدل ذلك على أنه متى امتنع من أداء جميع رأس المال إليه كان ظالما له، مستحقا للعقوبة ، واتفق الجميع على أنه لا تستحق العقوبة بالضرب ، فوجب أن يكون حبسا ، لاتفاق الجميع على أن ما عداه من العقوبات ساقط عنه فى أحكام الدنيا . وقد روى أبوداوٗد بسنده عن عمرو بن الشريد عن أبيه عن رسول الله ﷺ قال: « لى الواجد يحل عرضه وعقوبته » . قال ابن المبارك : « يحل عرضه : يغلظ له، وعقوبته : يحبس » . وروى ابن عمر ، وجابر ، و أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه

قال: «مطل الغني ظلم. وإذا أحيل أحدكم على مليئ فليحتل» فجعل مطل الغني ظلما، والظالم لا محالة مستحق العقوبة وهي الحبس، لاتفاقهم على أنه لم يرد غيره. وقد روى أبو داوٗد بسنده عن النضر بن شميل قال: أخبرنا هرماس بن حبيب - رجل من أهل البادية - عن أبيه عن جده قال: أتيت النبي ﷺ بغريم لى فقال لى: الزمه، ثم قال: «يا أخابني تميم، ما تريد أن تفعل بأسيرك؟» وهذا يدل على أن له حبس الغريم لأن الأسير يحبس، فلما سماه أسيراله دل على أن له حبسه. وروى فى خبر آخر عن النبي ﷺ أنه قال: «لصاحب الحق اليد واللسان» رواه محمد بن الحسن وقال فى اليد: اللزوم، و فى اللسان: الاقتضاء. قاله الجصاص (١ : ٤٧٧). ومن أرد تحقيق أسانيد الروايات فليراجع إعلاء السنن.

اختلاف الفقهاء فى حبس المديون: واختلف الفقهاء فى الحال التى توجب الحبس، فقال أصحابنا: إذا ثبت عليه شئ من الديون من أى وجه ثبت فإنه يحبس شهرين أوثلاثة، ثم يسئل عنه فإن كان موسرا تركه فى الحبس أبدا حتى يقضيه، وإن كان معسرا خلى سبيله. وذكر الطحاوى عن أحمد بن أبى عمران قال: كان متأخروا أصحابنا منهم محمد بن شجاع يقولون: إن كل دين كان أصله من مال وقع فى يد المدين كأثمان البياعات والعروض ونحوها فإنه يحبسه به، وما لم يكن أصله من مال وقع فى يده مثل المهر والجعل من الخلع والصلح من دم العمد والكفالة لم يحبسه به حتى يثبت وجوده وملاؤه. وقال ابن أبى ليلى: يحبسه فى الديون إذا أخبر أن عنده مالا. وقال مالك: لا يحبس الحر ولا العبد فى الدين، ولا يستبرأ أمره، فإن اتهم أنه قد خبأ مالا حبسه، وإن لم يجد له شيئا لم يحبسه، وخلاه. و قال الشافعى: إذا ثبت عليه دين بيع ما ظهر و دفع ولم يحبس، فإن لم يظهر حبس وبيع ما قدر عليه من ماله، فإن ذكر عسرة قبلت منه البينة، وأحلفه مع ذلك بالله، ومنع غرماءه من لزومه.

اختلاف العلماء فى جواز ملازمة المديون بعد ثبوت إعساره : واختلف أهل العلم فى الحاكم إذا ثبت عنده إعساره وأطلقه من الحبس، هل يحول بين الطالب وبين لزومه؟ فقال أصحابنا: للطالب أن يلزمه، وقال غيرهم-منهم مالك والشافعى-: ليس له أن يلزمه، وقال الليث بن سعد : يؤاجر الحر المعسر فيقضى دينه من أجرته . ولا نعلم أحدا قال بمثل قوله إلا الزهرى. والذى يدل على أن ظهور الإعسار لايسقط عنه اللزوم والمطالبة والاقتضاء حديث هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن رسول الله ﷺ اشترى من أعرابى بعيرا إلى أجل ، فلما حل الأجل جاءه يتقاضاه ، فقال : « جئتنا وما عندنا شئ ، ولكن أقم حتى تأتى الصدقة » (وفيه دلالة على أنه ﷺ كان قد اشترى البعير للصدقة لالنفسه ، لأنه لم يكن تحل له الصدقة كما هو معلوم) فجعل الأعرابى يقول : واغدراه ! فهم به عمر ، فقال ﷺ : « دعه فإن لصاحب الحق مقالاً » . فأخبر النبى ﷺ أنه ليس عنده شئ ولم يمنعه الاقتضاء ، وقال : إن لصاحب الحق مقالا . فدل ذلك على أن الإعسار بالدين غير مانع اقتضاءه ولزومه به .

الجواب عن حجة من أنكر اللزوم : واحتج من حال بينه وبين لزومه إذا أعسر وجعله منظراً بنفس الإعسار بما رواه الليث بن سعد عن بكير بن عياض بن عبد الله عن أبى سعيد الخدرى : إن رجلا أصيب على عهد رسول الله ﷺ فى ثمار ابتاعها، فكثر دينه، فقال ﷺ : تصدقوا عليه ، فتصدق الناس عليه فلم يبلغ ذلك وفاء دينه ، فقال رسول الله ﷺ : « خذوا ما وجدتم ، ليس لكم إلا ذلك » . فقالوا : إن قوله ﷺ : « ليس لكم إلا ذلك » يقتضى نفى اللزوم . قلنا : معلوم أنه لم يرد سقوط دينهم ، لأنه لاخلاف أنه متى وجد كان الغرماء أحق بما فضل عن قوته ، وإذا لم ينف بذلك بقاء حقوقهم فى ذمة (وكان المعني : ليس لكم الآن إلا ذلك) فكذلك لايمنع بقاء لزومهم له (إذا وجد) ليستوفوا ديونهم مما يكسبه فاضلا عن قوته . وهذا هو معنى اللزوم . وقد روى إسماعيل بن إبراهيم بن المهاجر عن عبد الملك بن عمير قال:

« كان على بن أبي طالب إذا أتاه رجل بغريمه قال : هات بينة على مال أحبسه ، فإن قال : فإني إذاً ألزمه ، قال : ما أمنعك من لزومه ».

الرد على من قال بمؤاجرة المعسر واستيفاء الدين من أجرته : وأما قول الزهرى والليث بن سعد فى مؤاجرة المعسر واستيفاء الدين من أجرته فخلاف الآية والآثار المروية عن رسول الله ﷺ ، أما الآية فقوله تعالى : « فنظرة إلى ميسرة » ولم يقل : فليؤاجر بما عليه . وسائر الأخبار المرويـة عن النبي ﷺ ليس في شئ منها إجارة، وإنما فيها لزومه أوتركه. وحديث أبي سعيد الخدرى: « ليس لكم إلا ذلك » حين لم يجدوا به غير ما أخذوا . فقوله تعالى : «فنظرة إلى ميسرة » ينصرف على أحد وجهين . إما أن يكون وقوع الإنظار هو تخليته من الحبس وترك عقوبته إذا كان غير مستحق لها ، لأن النبي ﷺ إنما جعل مطل الغنى ظلما ، فإذا ثبت إعساره فهو غير ظالم ، فأمرالله بإنظاره من الحبس، فلايوجب ذلك ترك لزومه (وهذا النوع من الإنظار واجب بعد تحقق الإعسار) . أو أن يكون المراد الندب والإرشاد إلى إنظاره بترك لزومه ومطالبته ، فلا يكون منظرا إلا بنظرة الطالب ، بدلالة الأخبار الواردة فى الإنظار.

فإن قيل : اللزوم بمنزلة الحبس ، لا فرق بينهما ، لأنه فى الحالين ممنوع من التصرف . قلنا : ليس كذلك ، لأن اللزوم لايمنعه التصرف ؛ فإنما معناه أن يكون معه من قبل الطالب من يراعى أمره فى كسبه ومـا يستفيده ، فيترك له مقدار القوت ويأخذ الباقى قضاء من دينه . وليس فى ذلك إيجاب حبس ولا عقوبة. انتهى ملخصا من الأحكام للجصاص (١ : ٤٧٨) . ومن أراد البسط فى مسائل الباب ودلائله فليراجع إعلاء السنن .

جواز التأجيل فى الديون الحالة : قال الجصاص : وقول النبي ﷺ فى الأخبار التى ذكرنا من إنظار المعسر ، وما ذكر من ترغيب الطالب فى إنظاره يدل على جواز التأجيل فى الديون الحالة الواجبة عن الغصوب والبيوع . وزعم

الشافعي رحمه الله أنه إذا كان حالا فى الأصل لايصح التأجيل به، وذلك خلاف الآثار التى قدمنا ، لأنها قد اقتضت جواز تأجيله ، وبين ذلك حديث ابن بريدة فيمن أجل قبل أن يحل أو بعد ماحل ، وقد تقدم سنده اهـ (١ : ٤٧٩) . وهو ما رواه من طريق عفان بن مسلم ثنا عبد الوارث عن محمد بن جحادة عن ابن بريدة عن أبيه قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « من أنظر معسرا فله صدقة ، ومن أنظر معسرا فله بكل يوم صدقة . ثم قال : من أنظر معسرا قبل أن يحل الدين فله صدقة ، ومن أنظر إذا حل الدين فله بكل يوم صدقة » . وفيه دلالة على أنه لايكون منظرا بنفس الإعسار دون إنظار الطالب إياه ، لأنه لوكان قد صار منظرا بغير فعله فإنه يستحيل أن يستحق الثواب بالإنظار اهـ .

الصدقة أفضل من القرض : وقوله عزوجل : « وأن تصدقوا خير لكم » يدل على أن الصدقة أفضل من القرض ، لأن القرض إنما هو دفع المال وتأخير استرجاعه . (هذا هو الأصل ، ولاينافيه كون القرض فى بعض الأحيان أفضل من الصدقة : إذا كان المستقرض ذامروءة وحياء ، يستحيي من أخذ الصدقة ، ولايستحيي من الاستقراض مثلاً ، فإقراض مثله خير من الصدقة عليه . وهو محمل ما رواه البيهقى عن أنس « قرض الشئ خير من صدقته » . قال الحفنى فى شرحه : المعتمد عندنا أن الصدقة أفضل من القرض ، لحديث آخرمقدم على هذا . ويدل لذلك قوله فى الحديث الذى بعد : « قرض مرتين فى عفاف - أى عن الربا ومايؤدى إليه - خير من صدقة مرة » رواه ابن النجار عن أنس ، فمفهومه أن الصدقة أفضل من قرض مرة واحدة ، وهو المعتمد عندنا . كذا في شرح الجامع الصغير ٣ : ٥٧) .

العفو عن الدين لا يجرى مجرى الزكوة وإنما يسقط زكوة المبرأ منه فقط : قال الجصاص : ولما سمى الله الإبراء من الدين صدقة اقتضى ظاهره جوازه عن الزكاة ، لأنه سمى الزكوة صدقة ، وهى على ذى عسرة ، فلو خلينا والظاهر

كان واجبا جوازه عن سائر أمواله التى فيها الزكوة من عين ودين وغيره . إلا أن أصحابنا قالوا : إنما سقط زكوة المبرأ منه دون غيره ، لأن الدين إنما هو حق ليس بعين ، والحقوق لا تجرى مجرى الزكوة ، كسكنى الدار وخدمة العبد ونحوها . وتسميته إياه بالصدقة لا توجب جوازه عن الزكوة في سائر الأحوال . ألا ترى أن الله تعالى قد سمى البراءة من القصاص صدقة فى قوله تعالى : « فمن تصدق به فهو كفارة » والمراد به العفو عن القصاص ، ولا نعلم خلافا بين أهل العلم أن العفو عن القصاص غير مجزئ فى الكفارة - انتهى (١ : ٤٨١) .

قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه » الآية .

هذه الآية الكريمة أطول آية فى القرآن العظيم ، وروى ابن جرير بسند صحيح عن سعيد بن المسيب أنه بلغه « أن أحدث القرآن بالعرش آية الدين » . وهذا إرشاد منه تعالى لعباده المؤمنين إذا تعاملوا بمعاملات مؤجلة أن يكتبوها ، ليكون ذلك أحفظ لمقدارها وميقاتها ، وأضبط للشاهد فيها . وقد نبه على هذا فى آخر الآية بقوله : « ذلكم أقسط عند الله ، وأقوم للشهادة ، وأدنى أن لا ترتابوا » . وقال ابن عباس فى قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين الآية » : « أنزلت فى السلم إلى أجل معلوم » وفى رواية قال : « أشهد أن السلف المضمون إلى أجل مسمى إن الله أحله وأذن فيه ، ثم قرأها » رواه البخارى . وفى الصحيحين عنه : قال : قدم النبى ﷺ المدينة وهم يسلفون فى الثمار السنة والسنتين والثلاث ، فقال رسول الله ﷺ : « من أسلف فليسلف فى كيل معلوم ، ووزن معلوم ، وأجل معلوم » (ابن كثير ١ : ٣٣٤) .

أمر الكتابة والإشهاد فى المداينة والبيع أمر إرشاد وندب : وقوله : « فاكتبوه » أمر منه تعالى بالكتابة للتوثقة والحفظ ، وهو أمر إرشاد لا أمر إيجاب ، بدليل ما فى سياقها « فإن أمن بعضكم بعضا فاليؤد الذى ائتمن أمانته » .

روى ابن أبي حاتم بسند جيد عن أبي سعيد الخدرى أنه قال : « هذه نسخت ما قبلها » (أى فسرته بين الأمر بالكتابة والإشهاد ليس على الوجوب) . وقال الشعبي : « إذا ائتمن بعضكم بعضا فلا بأس أن لا تكتبوا أو لا تشهدوا » (ابن كثير أيضا ١ : ٣٣٧) . ومعناه أن أسقط الكتاب ، والإشهاد ، والرهن ، وعول على أمانة المعامل ؛ « فليؤد الذى ائتمن أمانته ، وليتق الله ربه » . ولو كان الإشهاد واجبا لما جاز إسقاطه . وبهذا يتبين أنه وثيقة . وجملة الأمر أن الإشهاد والكتابة حزم ، والائتمان وثيقة بالله من المداين ، ومروءة من المدين .

وفى الحديث الصحيح الثابت الذى حكى عن شرع من قبلنا مقررا فى شرعنا ، ولم ينكر عدم الكتابة والإشهاد ، فقد روى البخارى عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ أنه ذكر « أن رجلا من بنى إسرائيل سأل بعض بنى إسرائيل أن يسلفه ألف دينار ، فقال : أئتنى بالشهداء ، قال : كفى بالله شهيدا . قال : ائتنى بكفيل ، قال : كفى بالله كفيلا . قال : صدقت الحديث » . ويدل على ذلك أيضاً ما ثبت فى الصحيحين عن ابن عمر رضى الله عنهما قال : قال رسول الله ﷺ : « إنا أمة أمية ، لا نكتب ولا نحسب » . وقد صح « أن رسول الله ﷺ ابتاع من أعرابى فرسا ، ولم يكتب ولم يشهد حتى جحد الأعرابى البيع ، وقال للنبي ﷺ : هلمَّ شهيدا يشهد لك أنى قد بعتكه . فقال خزيمة بن ثابت الأنصارى : أنا أشهد أنك قد بعته لرسول الله ﷺ . فقال النبي ﷺ لخزيمة : بم تشهد ؟ فقال : بتصديقك يا رسول الله . فجعل رسول الله ﷺ شهادته بشهادة رجلين » . رواه أبو داود ، والنسائى ، وأحمد بسند صحيح .

فما روى عن ابن عمر أنه كان يشهد ، وعن إبراهيم وعطاء أنه يشهد على القليل ، كله عندنا أنهم رأوه ندبا لا إيجابا . وما روى الحاكم وصححه ـ كما فى ابن كثير (١ : ٣٣٦) ـ عن أبي موسى : « ثلاثة يدعون الله فلا يستجاب

لهم ، أحدهم من له على رجل دين ولم يشهد » فلا دلالة على أنه رآه واجباً . ألا ترى أنـه ذكر معه « من له امرأة سيئة الخلق فلم يطلقها » ؟ ولا خلاف أنه ليس بواجب على من له امرأة سيئة الخلق أن يطلقها ، وإنما هذا القول منه على أن فاعل ذلك تارك للاحتياط والتوصل إلى ما جعل الله تعالى لـه فيه المخرج والخلاص ، ولا خلاف بين فقهاء الأمصار أن الأمر بالكتابة والإشهاد والرهن المذكور جميعه فى هذه الآية ندب وإرشاد إلى ما لنا فيـه الحظ والصلاح ، والاحتياط للدين والدنيا ، وإن شيئا منه غير واجب .

وقد نقلت الأمة خلف عن سلف عقود المداينات ، والأشريـة ، والبياعات فى أمصارهم من غير إشهاد مع علم فقهاءهم بذلك من غير نكير منهم عليهم ، ولو كان الإشهاد واجبا لما تركوا النكير على تاركـه مع علمهم به . وفى ذلك دليل على أنهم رأوه ندبا . وذلك منقول من عصر النبى ﷺ إلى يومنا هذا . ولو كانت الصحابة والتابعون تشهد على بياعاتها وأشريتها لورد النقل به متواترا مستفيضاً ، ولأنكرت على فاعله ترك الإشهاد ؛ فلما لم ينقل عنهم الإشهاد بالنقل المستفيض ، ولا إظهار النكير على تاركه من العامة ثبت بذلك أن الكتاب والإشهاد فى الديون والبياعات غير واجبين . قاله الجصاص (١ : ٤٨٢) .

الرد على من احتج بالآية على جواز تاجيل القرض : قال : وقوله تعالى : « إذا تـداينتم بدين إلى أجل مسمى » ينتظم سائر عقود المـداينات التى يصح فيها الآجال : ولا دلالة فيـه على جواز التأجيل فى سائر الديون ، لأن الآية ليس فيها بيان جواز التأجيل فى سائر الديون؛ وإنما فيها الأمر بالإشهاد إذا كان دينا مؤجلا. ألا ترى أنها لم تقتض جواز دخول الأجل على الـدين بالـدين حتى يكون جميعاً مؤجلين ؟ وهو بمنزلة قولـه : « من أسلم فليسلم فى كيل معلوم ، ووزن معلوم ، إلى أجل معلوم » . ولا دلالـة فيه على جواز السلم فى سائر المكيلات والموزونات بالآجال المعلومـة ، فالمستدل بـه على جواز تأجيل القرض مغفل في استدلاله .

وأيضا فإن قولـه تعالى : « إذا تـداينتم بدين » قد اقتضى عقد المداينة وليس القرض بعقد مداينة ، إذ لا يصير دينا بالعقـد دون القبض ، فوجب أن يكون القرض خارجاً منه - انتهى (١ : ٤٨٣) .

يجوز شهادة النساء فى النكاح وغيره من غير الأموال : وقـد مر عن ابن عباس أن السلم المؤجل مما انطوى تحت عموم الآية، وعلى هذا كل دين ثابت مؤجل فهو مراد بالآيـة ، سواء كان من أبدال المنافع أو الأعيان ، إذ لم تفرق الآية بين شيء من ذلك ؛ فوجب أن يكون جميع المندوب إليه من الكتاب والإشهاد مرادا بها هذه العقود كلها ، وأن يكون ما ذكر من عـدد الشهود وأوصاف الشهادة معتبرا فى سائرها ، فيوجب ذلك جواز شهادة الرجل والمرأتين فى النكاح إذا كان المهر دينا مؤجلا ، وفى الخلع ، والإجارة ، والصلح من دم العمـد ، وسائر ما كان هذا وصفـه . ولا يجوز الاقتصار بهـذه الأحكام على بعض الديون المؤجلة دون بعض ، مع شمول الآية لجميعها . قاله الجصاص (١ : ٤٨٤) .

وأما قول ابن العربى : إن هذا وهم ، فإن هذه الشهادة إنما هى على النكاح المشتمل على المهر ، وعلى الـدم المفضى إلى الصلح ، والمهر فى النكاح والمال فى الدم بيع ؛ وإنما جاءت الآية لبيان حكم دين مجرد ومال مفرد ، فعليه يحمل عموم الشهادة ، وإليه يرجع - انتهى (١ : ١٠٤) فتمشية للمذهب بمجرد التحكم ، ومن أين لـه أن يقول : إن الآيـة إنما جاءت لبيان حكم دين مجرد ومال مفرد ؟ مع أن قوله تعالى : « وإذا تداينتم بدين » يعم كل دين ، مجردا كان أو مقرونا بغيره ، مفردا كان أو مركبا ، ليس فى اللفـظ تخصيص شيء منـه دون غيره ، ومن ادعى فعليه البيان .

يجب مراعاة العدل فى كتابـة الوثائق : وقولـه تعالى : « وليكتب بينكم كاتب بالعدل » فيه أمر لمن تولى كتابة الوثائق بين الناس أن يكتبها بالعدل بينهم ، والكتاب وإن لم يكن حتما وكان ندبا وإرشادا إلى الأحوط فإنه متى كتب فواجب

أن يكتب على هذه الشريطة ، كما أن قوله عزوجل : « إذا قمتم إلى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الآية » قد انتظم صلاة الفرض والنفل جميعا ، ومعلوم أن النفل غير واجب عليه ولكنه متى قصد فعلها وهو محدث فعليه أن لا يفعلها إلا بشرائطها من الطهارة وسائر أركانها، ولذلك قال الله تعالى عقيب ذلك: « ولايأب كاتب أن يكتب كما علمه الله » يعنى - والله أعلم - ما بينه من أحكام العقود الصحيحة والمداينات الثابتة الجائزة ، لأن الكاتب بذلك إذا كان جاهلا بالحكم لا يأمن أن يكتب ما يفسد عليهما ما قصداه ، ويبطل ما تعاقداه . وأصل الكتابة وإن لم يكن واجبا عندنا فإن المتداينين متى قصدا الاستيثاق بالكتاب ، ولم يكونا عالمين بذلك ، فإنه فرض على من علم ذلك أن يبينه لهما ، وليس عليه أن يكتبه كما لو أراد إنسان أن يصوم صوما تطوعا أو يصلى صلاة تطوع ولم يعرف أحكامهما كان على العالم بذلك إذا سئل أن يبينه لسائله وإن لم تكن هذه الصلاة والصوم فرضا .

على العلماء بيان النوافل كما عليهم بيان الفروض : لأن على العلماء بيان النوافل والمندوب إليه إذا سئلوا عنهما ، كما أن عليهم بيان الفروض ، وقد كان على النبي ﷺ بيان النوافل والمندوب إليه ، وقد نقلت الأمة عن نبيها ﷺ بيان المندوب إليه ، كما نقلت عنه بيان الفروض .

معرفة كتابة الوثائق والشروط فرض على الكفاية : فعلى هذا الوجه يلزم من عرف الوثائق والشروط بيانها لسائلها على حسب ما يلزمه بيان سائر علوم الدين والشريعة ، وهذا فرض لازم للناس على الكفاية ، إذا قام به بعضهم سقط عن الباقين . فأما أن يلزمه أن يتولى الكتابة بيده فهذا ما لا أعلم أحدا يقوله ، اللهم إلا أن لايوجد من يكتبه ، فغير ممتنع أن يقول قائل : عليه كتبه .

يجوز أخذ الأجرة على كتابة الوثائق إجماعا : ولو كان كتب الكتاب

فرضا على الكاتب لما كان الاستيجار يجوز عليه، لأن الاستيجار على فعل الفرض باطل لا يصح ، فلما لم يختلف الفقهاء فى جواز أخذ الأجرة على كتابة الوثيقة دل ذلك على أن كتبه ليس بفرض ، لا على الكفاية ولا على التعين . قاله الجصاص (١ : ٤٨٥) .

المرأ يؤخذ بإقراره : وقوله تعالى : « وليملل الذى عليه الحق » فيه إثبات إقرار الذى عليه الحق ، وإجازة ما أقر به ، وإلزامه إياه ؛ لأنه لو لا جواز إقراره إذا أقر لم يكن إملاء الذى عليه الحق بأولى من إملاء غيره من الناس ، فقد تضمن ذلك جواز إقرار كل مقر بحق عليه . قاله الجصاص . وهو دليل لما قاله الفقهاء : إن المرأ يؤخذ بإقراره .

القول قول المقر بالدين : قال : وقوله عزوجل : « وليتق الله ربه ، ولا يبخس منه شيئاً » يدل على أن كل من أقر بشئ لغيره فالقول قوله فيه ، لأن البخس هو النقص ، فلما وعظه الله تعالى في ترك البخس دل ذلك على أنه إذا بخس كان القول قوله . وهو نظير قوله تعالى : « ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن » لما وعظهن فى الكتمان دل على أن المرجع فيه إلى قولهن ، وكقوله تعالى : « ولا تكتموا الشهادة، ومن يكتمها فإنه آثم قلبه » قد دل ذلك أنهم متى كتموها كان القول قولهم فيها . وقد ورد الأثر عن النبى ﷺ بمثل ما دل عليه الكتاب، وهو قوله : « البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه » . فجعل القول قول من ادعى عليه دون المدعى ، وأوجب عليه اليمين .

ليس القول قول المطلوب فى الأجل : ولا دلالة فيه على أن القول قول المطلوب فى الأجل ، كما زعمه بعضهم محتجا بأن الله تعالى رد الإملاء إليه ، ووعظه فى البخس . قلنا : إنما وعظه فى البخس - وهو النقصان - ويستحيل وعظ المطلوب فى بخس الأجل ونقصانه ، وهو لو أسقط الأجل كله بعد ثبوته لبطل ، كما لا يوعظ الطالب فى بخس الدين ، إذ لو أبرأه من جميعه لصحت

براءته ، فالمراد بالبخس هو النقص فى مقدار الدين لا في الأجل ؛ فليس فى الآية دليل على أن القول قول المطلوب فى الأجل . وقد بسط الجصاص فى إقامة الحجة على ذلك ، فأفاد وأجاد (١ : ٦٨٦) .

قوله تعالى : « فإن كان الذى عليه الحق سفيها أو ضعيفا أو لا يستطيع أن يمل هو فليملل وليه بالعدل »

قد احتج بهذه الآية كل فريق من موجبى الحجر على السفيه البالغ الحر و من مبطليه ؛ فاحتج مثبتوا الحجر بأن الله أجاز لولى السفيه الإملاء عنه ، واحتج مبطلوا الحجر بما فى مضمون الآية من جواز مداينة السفيه ومن الحكم بصحة إقراره فى مداينته ، وإنما خالف بينه وبين غيره فى إملاء الكتاب لقصور فهمه عن استيفاء ما له وعليه مما يقتضيه شرط الوثيقة .

قال ابن العربى : فظاهر الآية يقتضى أن من احتاج منهم (يريد السفيه ، والضعيف ، والذى لا يستطيع الإملاء) إلى المعاملة عامل ، فمن كان من أهل الإملاء أملى عن نفسه، و من لم يكن أملى عنه وليه - انتهى (١ : ١٠٥) . وقالوا : إن قوله تعالى : « فليملل وليه بالعدل » إنما المراد به ولى الدين . وقد روى ذلك عن جماعة من السلف منهم الربيع بن أنس ، وبه قال الفراء أيضا . قالوا : وغير جائز أن يكون المراد ولى السفيه على معنى الحجر عليه وإقراره بالدين عليه، لأن إقرار ولى المحجور عليه غير جائز عليه عند أحد ، وإن يجوز على قول من يرى الحجر أن يتصرف عليه القاضى ببيع أو شرى فأما وليه فلا نعلم أحدا يجيز تصرف أوليائه عليه ولا إقرارهم ، فعلمنا أن المراد ولى الدين ، فأمر بإملاء الكتاب حتى يقربه المطلوب الذى عليه الدين .

وقد ذكر الله السفه فى مواضع ، منها ما أراد به السفه فى الدين وهو الجهل به ، فى قوله : « ألا إنهم هم السفهاء » وقوله : « سيقول السفهاء من

الناس » . ويسمى الجاهل سفيها ، لأنه خفيف العقل ناقصه ، فمعنى الجهل شامل لجميع من أطلق عليه اسم السفيه . والسفيه فى أمر الدين هو الجاهل لحفظه وتدبيره والنساء والصبيان أطلق عليهم اسم السفهاء لجهلهم ونقصان تميزهم ، والسفيه فى الرأى الجاهل فيه كثير الخطأ . والبذى اللسان يسمى سفيها أيضا .

إبطال حجر السفيه : وإذا كان اسم السفيه ينتظم هذه الوجوه رجعنا إلى مقتضى لفظ الآية فى قوله تعالى : « فإن كان الذى عليه الحق سفيها » فاحتمل أن يريد به الجهل بإملاء الشرط وإن كان عاقلا مميزا ، غير مبذر ولا مفسد . وأجاز لولى الحق أن يمليه حتى يقر به السفيه ، ويكون ذلك أولى بمعنى الآية ، لأن الذى عليه الحق هو المذكور في أولها بالمداينة ، ولو كان محجورا عليه لما جازت مداينته . وأيضا فلو كان بعض من يلحقه اسم السفيه يستحق الحجر لم يصح الاستدلال بهذه الآية فى إثبات الحجر ، لأنه قد ثبت أن السفه لفظ مشترك ينطوى تحته معان مختلفة ، منها ما ذكرنا من السفه في الدين ، وذلك لا يستحق به الحجر ، لأن الكفار والمنافقين سفهاء ، وهم لا يستحقون الحجر في أموالهم . ومنها السفه الذى هو البذاء والجهل وقد يكون السفيه بهذا الضرب من السفه مصلحا لماله غير مفسده . قاله الجصاص (١ : ٤٨١) .

إبطال الحجر بدليل السنة : ومما يدل على بطلان الحجر ما رواه أبو داود حدثنا القعنبي عن مالك عن عبد الله ابن دينار عن ابن عمر أن رجلا ذكر لرسول الله ﷺ أنه يخدع فى البيع فقال النبى ﷺ : « إذا بايعت فقل : لا خلابة » . فكان الرجل إذا بايع يقول : لا خلابة . قال : وحدثنا محمد بن عبد الله الأزدى وإبراهيم بن خالد أبو ثور الكلبى قالا : حدثنا عبد الوهاب - هو ابن عطاء - أخبرنى سعيد عن قتادة عن أنس بن مالك أن رجلا على عهد رسول الله ﷺ كان يبتاع وفى عقدته ضعف ، فدعاه النبى ﷺ فنهاه عن البيع ، فقال : يا نبى الله ، إنى لا أصبر عن البيع . فقال رسول الله ﷺ « إن كنت غير تارك

البيع فقل : ها وها ولا خلابة » . فذكر فى الحديث الأول أنــه كان يخدع فى البيع فلم يمنع من التصرف ولم يحجر عليه ، ولو كان الحجر واجبا لما تركه النبى ﷺ والبيع ، وهو مستحق المنع منه .

فإن قيل: فقد قال له النبى ﷺ : « إذا بايعت فقل: لا خلابة » فإنما أجاز له البيع على شرط استيفاء البدل من غير مغابنـة . قلنا : ليس ذلك من الحجر فى شئ ، وإنما هو من باب الإرشاد إلى أن لا يبايـع أحـدا إلا بالخيار لـه ، وإلا فليرض القائلون بالحجر منا على ما رضيه النبى ﷺ لهذا السفيه ، وليس أحد من الفقهاء يشترط ذلك على السفهاء ، لأن من يرى الحجر منهم يقول : يحجر عليه الحاكم ويمنعه من التصرف ، ولا يرون إطلاق التصرف لـه مع التقدمة إليـه بأن يقول عند البيع : لا خلابة (ونحن نقول بإثبات الخيار لــه ثلثة أيام إذا عرف الناس بقوله : « لا خلابة » أنه أراد به البيع بشرط الخيار ، كما عرف ذلك أهل المدينة لهذا السفيه حين أمره النبى ﷺ بـذلك ، لأن أوامره ونواهيه كانت تشتهر بين المسلمين ولا تقتصر على أهـل المجلس ، وكـذلك أوامر الخلفاء من بعده فافهم) .

وأما حديث أنس ففيه أنه لما قال : « إنى لا أصبر عن البيع » أطلق لـه النبى ﷺ التصرف وقال : « إذا بعت فقل : لا خلابة » فلو كان الحجر واجبا لما كان قوله : « لا أصبر عن البيع » مزيلا للحجر عنه ، لأن أحدا مـن موجبى الحجر لا يرفع الحجر عنه لفقد صبره عن البيع ، كما لو قال الصبى والمجنون : لانصبر عن البيع لم يكن هذا القول منهما مزيلا للحجر عنهما عند الجميع . وبالجملة فنى إطلاق النبى ﷺ له التصرف على الشرط الذى ذكره دلالة على أن الحجر غير واجب (فالحديث حجة لأبى حنيفة لا عليه) وأن نهى النبى ﷺ لــه ابتداء عن البيع كان على وجه النظر له ، والاحتياط لماله ، كما تقول لمن يريـد التجارة فى البحر أو فى طريق مخفوف : لا تغرر بمالك ، ليس هذا بحجر وإنما

هو مشورة وحسن نظر . فبطل احتجاج المحتج بأن أهله أتوا النبي ﷺ فقالوا : يا نبي الله ، احجر على فلان ؛ فلم ينكره عليهم بل نهاه عن البيع . فقد عرفت أن هذا النهى لم يكن من الحجر فى شئ .

إبطال الحجر بالنظر : ومما يدل على بطلان الحجر أنهم لايختلفون أن السفيه يجوز إقراره بما يوجب الحد والقصاص ، وذلك مما تسقطه الشبهة ، فوجب أن يكون إقراره بحقوق الآدميين التى لا تسقطها الشبهة أولى . قاله الجصاص (١ : ٤٩٢) .

الجواب عن حجة مثبتى الحجر : ومما يحتج به مثبتوا الحجر قوله تعالى : « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم الآية » . ولا حجة لهم فيه ، فإن غاية ما فيه النهى عن دفع الأموال إليهم ؛ وليس فيه أبطلال عقودهم وتصرفاتهم . واحتجوا بقوله تعالى : « ولاتبذر تبذيرا » وقوله : « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط الآية » . قالوا : فإذا كان التبذير مذموما منهيا عنه وجب على الإمام المنع منه بالحجر عليه، وكذلك نهى النبي ﷺ عن إضاعة المال يقتضى منعه عن إضاعته بالحجر . قلنا : إن الذى فى الآية إنما هو ذم المبذرين والنهى عن التبذير ، ونحن نقول : إن التبذير منهى عنه مذموم ، فأما الحجر و منع التصرف فليس في الآية إيجابه ، وإلا لزم الحجر على كل من ارتكب شيئا مما نهى الله عنه و ذمه. ألاترى أن الإنسان منهى عن التغرير بماله فى الطريق المخوفة ، ولا يمنعه الحاكم منه على وجه الحجر عليه؟ بل على وجه الأمر بالمعروف ، كذلك ههنا . وكذلك نهي النبى ﷺ عن إضاعة المال لا دلالة فيه على الحجر كما بيناه فى التبذير ، فافهم .

قال الجصاص : قد بينا ما احتج به كل فريق من مبطلى الحجر ومن مثبتيه من دلالة آية الدين ، وقد بينا أن الأظهر من دلالتها بطلان الحجر وجواز التصرف (والمراد بقوله : « فليملل وليه بالعدل » هو ولى الدين الذى له الحق ، لا ولى

السفيه . ويرجح هذا التأويل أن السفيه يجوز طلاقه بإجماع أهل العلم ففارق الأطفال والمجانين ، إذ لا يجوز طلاقهما . قاله الطحاوى ، كما في الجوهر النقى).

واحتج مثبتوا الحجر بما روى هشام بن عروة عن أبيه « أن عبدالله بن جعفر أتى الزبير فقال : إنى ابتعت بيعا ثم إن عليا يريد أن يحجر على : فقال الزبير : أنا شريكك فى هذا البيع . فأتى على عثمان فسأله أن يحجر على عبد الله بن جعفر فقال الزبير : أنا شريكه فى هذا البيع . فقال عثمان: كيف أحجر على رجل شريكه الزبير ؟ » قالوا : فهذا يدل على أنهم جميعا قد رأوا الحجر جائزا ، ومشاركة الزبير ليدفع الحجر عنه وكان ذلك بمحضر من الصحابة من غير خلاف ظهر من غيرهم عليهم . قلنا : هذا عبد الله بن جعفر هو من الصحابة قد أبى الحجر ، فكيف يدعى فيه اتفاق الصاحبة ؟ ولا دلالة فيه على أن الزبير رأى الحجر؛ وإنما يدل على تسويغه لعثمان الحجر ، وليس فيه ما يدل على موافقته إياه فيه. وهذا هو حكم سائر المسائل المختلف فيها من مسائل الاجتهاد . وبالجملة لو كان الحجر واجبا لما سعى ابن جعفر فى إبطاله ، ولما ساعده الزبير ، ولحجر عليهما عثمان . وأيضا فإن الحجر على وجهين : أحدهما الحجر فى منع التصرف والإقرار ، والآخر فى المنع من المال . وجائز أن يكون الحجر الذى رآه عثمان وعلى هو المنع من ماله، لأنه جائز أن لا يكون سن عبد الله بن جعفر فى ذلك الوقت سن الرشد خمسا وعشرين سنة، وأبو حنيفة يرى أن لا يدفع إليه ماله قبل بلوغ هذا السن إذا لم يؤنس منه رشد.

واحتجوا أيضا بما روى الزهرى عن عروة عن عائشة « أنه بلغها أن ابن الزبير بلغه أنها باعت بعض رباعها فقال : لتنتهين وإلا حجرت عليها ، فبلغها ذلك ، فقالت : لله على أن لا أكلمه أبدا ! » . قالوا : فهذا يدل على أن ابن الزبير وعائشة قد رأيا الحجر إلا أنها أنكرت عليه أن تكون هى من أهل الحجر قلنا : ظهر النكير منها فى الحجر ، وأى إنكار أشد من قولها : أهو قال هذا ؟

لله على نذر أن لا أكلمه . حتى استشفع ابن الزبير إليها ، وأعتقت أربعين رقبة . كما فى الجوهر النقى (٦ : ٢٨) . وهذا يدل على أنها لم تر الحجر جائزا، ولولا ذلك لما أنكرته إن كان ذلك شيئا ليسوغ فيه الاجتهاد ، وقد أنكرت الحجر على الإطلاق . فالقول بأنها أنكرت الحجر عليها خاصة دون إنكارها لأصل الحجر دعوى بلا دليل. انتهى ملخصا من الجصاص (١ : ٤٩١) وبالجملة فالمسئلة مجتهد فيها ، وقد بينا أن الأظهر من دلالة الآية بطلان الحجر، وجواز التصرف . وقد اعترف بذلك ابن العربى أيضا .

أقوال الفقهاء فى مسئلة الحجر على السفيه : وكان أبو حنيفة رضى الله عنه لايرى الحجر على الحر البالغ العاقل ، لا لسفه ، ولا تبذير ، ولا لدين وإفلاس . وإن حجر عليه القاضى ثم أقر بدين ، أو تصرف فى ماله ببيع أوهبة أو غيرهما جاز تصرفه . وإن لم يونس منه رشد فكان فاسدا ، ويحال بينه وبين ماله . ومع ذلك إن أقر به لإنسان أو باعه جاز ما صنع من ذلك ؛ وإنما يمنع من ماله مالم يبلغ خمسا وعشرين سنة ، فإذا بلغها دفع إليه ماله وإن لم يونس منه رشد . وقول عبيد الله بن الحسن فى الحجر كقول أبى حنيفة . وروى شعبة عن مغيرة عن إبراهيم قال: لايحجر على حر . وروى ابن عون عن محمد ابن سيرين قال : لايحجر على حر ، إنما يحجر على العبد . وعن الحسن البصرى مثل ذلك ، وقال أبو يوسف : إذا كان سفيها حجرت عليه، وإذا فلسته وحبسته حجرت عليه، ولم أجز بيعه ولاشراءه ولا إقراره بدين إلا ببينة تشهد به عليه أنه كان قبل الحجر. وذكر الطحاوى عن ابن أبى عمران عن ابن سماعة عن محمد فى الحجر بمثل قول أبى يوسف فيه، ويزيد عليه : إنه إذا صار فى الحال التى يستحق معها الحجر صار محجورا عليه ، حجر القاضى عليه أولم يحجر . وكان أبو يوسف يقول : لايكون محجورا عليه بحدوث هذه الأحوال فيه حتى يحجر القاضى عليه ، فيكون بذلك محجورا عليه .

وذكر ابن عبد الحكم وابن القاسم عن مالك قال : ومن أرادا الحجر على

الخطاب من الدلالة على ذلك ، كقوله : « إذا تداينتم بدين » وقوله : « وليملل الذى عليه الحق » وذلك فى الأحرر دون العبيد ، لأن العبد لا يملك عقود المداينات ، وإذا أقر بشئ لم يجز إقراره إلا بإذن مولاه ، فدل ذلك على أن من شرط هذه الشهادة الحرية . وأيضا فظاهر قوله : « من رجالكم » يقتضى الأحرار، كقوله : « وأنكحوا الأيامى منكم » لم يدخل العبيد فى قوله: « منكم » بدليل أنه عطف عليه قوله : « والصالحين من عبادكم وإمائكم ». وقد روى عن مجاهد فى قوله تعالى : « واستشهدوا شهيدين من رجالكم » قال : الأحرار. كذا فى الجصاص (١ : ٤٦٤) . وقال ابن العربى : كيفما ترددت الحال بالأقوال فهذا دليل على خروج العبد من جملة الشهداء ، لأنه لا يمكنه أن يجيب (إذا دعى) ، ولا يصح له أن يأبى ، لأنه لا استقلال له بنفسه ؛ وإنما يتصرف بإذن غيره ، فانحط عن منصب الولاية. نعم ! وكما انحط عن فرض الجمعة اهـ (١ : ١٠٨) .

لا دليل على بطلان شهادة الكفار بعضهم على بعض : قلت : ولا دلالة فى الآية على بطلان شهادة الكفار فيما بينهم ، فيجوز شهادة بعضهم على بعض، بدليل أن رسول الله ﷺ رجم يهودية ويهوديا بشهادة أربعة من اليهود. وأما ما رواه الدار قطنى وابن عدى عن أبى هريرة مرفوعا : « لايرث ملة ملة ، ولا يجوز شهادة أهل ملة على ملة إلا أمتى ، فإنه يجوز شهادتهم على من سواهم » فهو حديث ضعيف ، فى سنده عمر بن راشد ، ضعفه الدار قطنى . وأيضا ففيه أنه لايجوز شهادة أهل ملة بعضهم على بعض فافهم . ولنا أن الكفر كله ملة واحدة ، بدليل قوله تعالى : « والذين كفروا بعضهم أولياء بعض » وقوله : « فمنهم من آمن ومنهم من كفر » فيجوز شهادة أهل ملة على ملة أخرى إلا إذا ثبت كونهم أعداء فى الدنيا، يضربعضهم بعضا فافهم، فإن العداوة الدينية لا تبطل الشهادة . ألاترى أن أمة محمد ﷺ أشداء على الكفار وشهادتها مقبولة على كل ملة ؟ لأن العداوة الدينية لا تجر إلى الكذب .

الجواب عن حجة من أجاز شهادة العبيد : وأجاز أحمد شهادة العبيد على العبيد والأحرار جميعا ، بدليل ما علقه البخارى فى صحيحه عن أنس قال : « شهادة العبد جائزة إذا كان عدلا » وأجازه شريح وزرارة بن أوفى . وقال ابن سيرين : شهادته جائزة إلا العبد لسيده . وأجازه الحسن ، وإبراهيم فى الشئ التافه . وقد قدمنا ذكر الدلالة من الآية على أن الشهادة المذكورة فيها مخصوصة بالأحرار دون العبيد . ومما يدل على بطلان شهادة العبد قوله تعالى : « ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لايقدر على شئ » ومعلوم أنه لم يرد به نفى القدرة الظاهرة ، لأن الرق والحرية لا تختلف بها القدرة ، فدل على أن مراده نفى القدرة الشرعية أى نفى حكم أقواله ، وعقوده ، وتصرفه ، وقد روى عن ابن عباس أنه استدل بهذه الآية على أن العبد لا يملك الطلاق ، ولولا احتمال اللفظ لذلك لما تأوله ابن عباس على ذلك ، فدل على أن شهادة العبد كلا شهادة ، كعقده وإقراره وسائر تصرفاته التى هي من جهة القول .

وأيضا فإن الشهادة فرض على الكفاية كالجهاد ، فلما لم يكن العبد من أهل الخطاب بالجهاد وجب أن لا يكون من أهل الشهادة . ومتى شهد لم تقبل شهادته، ولم يكن له حكم الشهود ، كما لا يثبت له حكم المقاتلين فى استحقاق السهم وإن شهد القتال . وأيضا فإنا وجدنا ميراث الأنثى على النصف من ميراث الذكر ، كما أن شهادة المرأة على النصف من شهادة الرجل ، فوجب أن يكون العبد من حيث لم يكن من أهل الميراث رأسا أن لا يكون من أهل الشهادة ؛ لأنا وجدنا لنقصان الميراث تأثيرا فى نقصان الشهادة ، فوجب أن يكون نفيه موجبا لنفيها . وما روى عن أنس محمول على الموالى ، فإن العبد قد يطلق على المولى باعتبار ما كان . والله أعلم .

قال الجصاص: قال محمد بن الحسن : لو أن حاكما حكم بشهادة عبد ثم رفع إلى أبطلت حكمه، لأن ذلك مما أجمع الفقهاء على بطلانه اهـ (١ : ٤٩٦) .

قلت : فأحمد محجوج بإجماع من تقدمه من الفقهاء ، ومحمد أعلم الناس بأقوال العلماء واختلافهم واتفاقهم ، يدل على ذلك مؤلفاته فى الأحكام .

الرد على المالكية فى قولهم بجواز شهادة الأعمى : وقال ابن العربى : عموم قوله تعالى : « من رجالكم » يقضى جواز شهادة الأعمى على ما يتحققه ويعلمه، فإن السمع فى الأصوات طريق للعلم كالبصر للألوان ؛ فما علمه أداه ، كما يطأ زوجته باللمس والشم، ويأكل بالذوق، فلم لا يشهد على طعام اختلف فيه قد ذاقه؟ انتهى (: ٢٠٦) . قلنا: فليشهد على أنه ذاقه وكان طعمه كذا، وأما أنه كان طعام كذا وكذا فلا ، لأن الطعم يشبه الطعم كالنغمة ، فلا يشهد على ما لا يعلمه إلا ظنا وحسبانا . ألاترى أن المتكلم قد يحاكى صوت غيره نغمته حتى لا يغادر منها شيئا ولا يشك سامعه إذا كان بينه وبينه حجاب أنه المحكى صوته ، فغير جائز قبول شهادته على الصوت ، إذ لا يرجع منه إلى يقين .

الاحتجاج بالنص على بطلان شهادة الأعمى : وإنما يبنى أمره على الظن ، لأن الشاهد مأخوذ عليه أن يأتى بلفظ الشهادة ، ولو عبر بلفظ غيرها بأن يقول : أعلم وأتيقن لم تقبل شهادته . وهذا اللفظ يقتضى مشاهدة المشهود به ومعاينته ، فلم تجز شهادة من خرج من هذا الحد، وشهد من غير معاينة ، بدليل قوله تعالى : « واستشهدوا » والأعمى لايصح استشهاده ، لأن الاستشهاد هو إحضار المشهود عليه ومعاينة إياه ، وهو غير معاين ولا مشاهد لمن يحضره ، لأن العمى حائل بينه وبين ذلك ، كحائط لو كان بينهما فيمنعه ذلك من مشاهدته . فالاحتجاج بعموم قوله : « من رجالكم » والغفلة عن قوله : « واستشهدوا شهيدين » بعيد من الفقه .

الاحتجاج على ذلك بالسنة : ويدل على بطلان شهادة الأعمى من جهة السنة ما رواه البيهقى والحاكم من طريق محمد بن سليمان بن مشمول ثنا أبى ثنا عبيد الله بن سلمة بن دهرام عن أبيه عن طاووس عن ابن عباس « أن رجلا سأل

النبي ﷺ عن الشهادة فقال : هل ترى الشمس ؟ قال : نعم، قال : على مثلها فأشهد أو دع » . قال الحاكم : صحيح الإسناد . وتعقبه الذهبي ، فقال : بل هو حديث واه ، فإن محمد بن سليمان بن مشمول ضعفه غير واحد . انتهى من الزيلعي (٢ : ٢١٠) . قلت : ذكره ابن حبـان في الثقات ، وذكره ابن شاهين فى الثقات ، وزعم أن يحي بن معين وثقه كما فى اللسان (٥ : ١٨٦) . فالقول ما قاله الحاكم ولا أقل من أن يكون حسن الإسناد ، فجعل من شرط صحـة الشهادة معاينة الشاهد لما شهد به، والأعمى لا يعاين المشهود عليه، فلا تجوز شهادته.

الفرق بين شهادة الأعمى وبين جواز إقدامه على وطأ امرأته بمعرفة صوتها:

أما أنه يجوز له الإقدام على وطأ امرأته إذا عرف صوتها ، فهذا مما يجوز الإقدام عليه بغالب الظن ؛ ألاترى أن من زفت إليه امرأة وقيل له : هذه امرأتك وهـو لا يعرفها يحل له وطؤها ؟ وكذلك يجوز لـه قبول هدية جارية بقول الرسول ، ويحل له الإقدام على وطئها . ولا كذلك الشهادة ، فلو أخبره مخبر عن زيد بإقرار أو بيع أو قذف لما جاز له إقامة الشهادة على المخبر عنـه ، لأن سبيل الشهادة اليقين والمشاهدة ، وسائر الأشياء التى ذكرت يجوز فيها استعمال غالب الظن وقبول قول الواحد ، فليس ذلك إذاً أصلا للشهادة .

ذكر أقوال العلماء فى شهادة الأعمى : قال الجصاص : واختلف في شهادة الأعمى ، فقال أبو حنيفـة ومحمد : لا تجوز شهادة الأعمى بحال . وروى نحوه عن على بن أبي طالب . وروى عمرو بن عبيد عن الحسن قال : لا تجوز شهادة الأعمى بحال . وروى عن أشعث مثله إلا أنـه قال : إلا أن تكون فى شئ رآه قبل أن يذهب بصره . وروى ابن لهيعة عن أبى طعمة عن سعيد بن جبير قال : لا تجوز شهادة الأعمى . وحدثنا عبد الرحمن بن سيا قال : حدثنا عبد الله بن أحمد حدثنى أبي حدثنى حجاج بن جبير ابن حازم (فيـه تصحيف ، فإن حجاج بن جبير لا وجود لـه فى شيوخ أحمد ، والظاهر أنـه حجاج عن جرير بن

حازم ، وحجاج هو ابن المنهال يروى عن جرير بن حازم ، وشعبة ، والطبقة) عن قتادة قال : شهد أعمى عند أياس بن معاوية على شهادة ، فقال له أياس : لا نرد شهادتك أن لا تكون عدلا ، ولكنك أعمى لا تبصر . قال : فلم يقبلها . وقال أبو يوسف ، وابن أبي ليلى ، والشافعي : إذا علمه قبل العمى جازت ، وما علمه فى حال العمى لم تجز.

حال تحمل الشهادة أضعف من حال الأداء : (قلنا : حال تحمل الشهادة أضعف من حال الأداء ، بدليل إن يتحملها وهو كافر أو عبد أو صبي ثم يؤديها وهو حر مسلم بالغ تقبل شهادته ، ولو أداها وهو صبي أو عبد أوكافر لم تجز ، فإذا لم يصح تحمل الأعمى للشهادة وكان العمى مانعا من صحة التحمل وجب أن يمنع صحة الأداء) . وقال شريح ، والشعبي : شهادة الأعمى جائزة . وبه قال مالك والليث وإن علمه فى حال العمى إذا عرف الصوت في الطلاق والإقرار ونحوه ؛ وإن شهد على زنا أو حد القذف لم تقبل شهادته . ذكره الجصاص (١ : ٤٩٨) . وقد قدمنا ما يؤيد قول أبي حنيفة فى الباب . والله تعالى أعلم بالصواب .

يجوز شهادة الأعمى فى النسب والنكاح إذا تواتر الخبر عنده : وقال زفر : لا تجوز شهادة الأعمى إذا شهد بها قبل العمى أو بعده ، إلا فى النسب أن يشهد أن فلانا ابن فلان . قال الجصاص : يشبه أن يكون ذهب فى ذلك إلى أن النسب قد تصح الشهادة عليه بالخبر المستفيض وإن لم يشاهده ، فلذلك جائز إذا تواتر عند الأعمى الخبر بأن فلانا ابن فلان (أو فلانة زوجة فلان مثلا) أن يشهد به عند الحاكم ، وتكون شهادته مقبولة ، لكون البصير والأعمى سواء فيما تواتر من الأخبار ، إذ ليس من شرط هذه الشهادة معاينة المشهود به . انتهى ملخصا (١ : ٥٠٠) . قلت : فليحمل قول من أجاز شهادة الأعمى من السلف على الشهادة على الأنساب ، والنكاح ، ونحوه . والله تعالى أعلم .

يجوز شهادة البدوى على القروى : قال ابن العربى : أخذ بعض الناس من عموم هذه الآية فى قوله تعالى : « من رجالكم » جواز شهادة البدوى على القروى ، وقد منعها أحمد بن حنبل ومالك فى مشهور قوله ، وقد بينا الوجوه التى منعها أشياخنا من أجلها فى كتب الخلاف . والصحيح جوازها مع العدالة كشهادة القروى على القروى ، وقد ثبت أن النبى ﷺ شهد عنده أعرابى على هلال رمضان فأمر بالصيام (١ : ١٠٦) .

تأويل حديث أبى هريرة فى الباب : قال الجصاص : فإن احتجوا بما حدثنا عبد الباقى بن قانع بسنده عن أبى هريرة أنه سمع رسول الله ﷺ يقول : « لا تجوز شهادة بدوى على صاحب قرية » (رواه أبو داود فى سننه (٢ : ١٥١) وسكت عنه) . فإن مثل هذا الخبر لا يجوز الاعتراض به على ظاهر القرآن (لأنه مما تفرد به محمد بن عمرو بن عطاء عن عطاء بن يسار ، فإن كان حفظه فقال الخطابى : يشبه أن يكون إنما كره شهادة أهل البدو لما فيهم من عدم العلم بإتيان الشهادة على وجهها ولا يقيمونها على حقها ، لقصور علمهم عما يحيلها ويغيرها عن وجهها . قاله البيهقى كما فى العون (٣ : ٣٣٦) . مع أنه ليس فيه ذكر الفرق بين الجراح وغيرها ، ولا بين أن يكون القروى فى السفر أو فى الحضر ، فقد خالف المحتج به ما اقتضاه عمومه .

وجائز أن يكون قاله فى الوقت الذى كان النفاق غالبا على الأعراب ، كما قال عز وجل : « الأعراب أشد كفرا ونفاقا وأجدر أن لا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله - إلى قوله - ويتربص بكم الدوائر » فإنما منع قبول شهادة من هذه صفته من الأعراب ، وقد وصف الله قوما آخرين منهم بعد هذه الصفة ومدحهم بقوله : « ومن الأعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر ويتخذ ما ينفق قربات عند الله وصلوات الرسول الآية » . فمن كانت هذه صفته فهو مرضى عند الله وعند المسلمين ، مقبول الشهادة . انتهى ملخصا (١ : ٥٠٠) .

دليل جواز شهادة النساء فى النكاح والطلاق ونحوهما : وقولـه تعالى : « فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان » معناه - والله أعلم - : فإن لم يكن الشهيدان رجلين فالشهيدان رجل وامرأتان . ولما اتفق المسلمون على جواز شهادة رجل وامرأتين مقام رجلين ثبت أنه أراد تسمية الرجل والمرأتين شهيدين ، فيكون ذلك اسما شرعيا يجب اعتباره فيما أمرنا فيه باستشهاد شهيدين ، إلا ما قام الدليل عليه ، وهو الحدود والقصاص ، لما روى الزهرى قال : « مضت السنة من رسول الله ﷺ والخليفتين من بعده أن لا تجوز شهادة النساء فى الحدود ولا فى القصاص » (رواه ابن أبى شيبة فى المصنف حدثنا حفص عن حجاج عن الزهرى ولم يذكر « ولا فى القصاص » . وأخرجه عبد الرزاق عن الحسن بن عمارة عن الحكم أن على بن أبى طالب قال : « لا يجوز شهادة النساء فى الحدود والدماء » زيلعى ٢ : ٢٠٨) . فيصح الاستدلال لعمومه في قول النبي ﷺ : « لا نكاح إلا بولى وشاهدين » وإثبات النكاح والحكم به بشهادة رجل وامرأتين ، إذ قد لحقهم اسم شهيدين ، وقد أجاز النبي ﷺ النكاح بشهادة شاهدين .

وقـد اختلف أهل العلم فى شهادة النساء مع الرجال فى غير الأموال ، فقال أبو حنيفة ، أبو يوسف ، ومحمد ، وزفر ، وعثمان البتى : لا تقبل شهادة النساء مع الرجال فى الحدود ، ولا فى القصاص . وتقبل فيما سوى ذلك من سائر الحقوق . ويؤيده ما رواه عبد الباقى بن قانع من طريق شعبة عن الحجاج بن أرطاة عن عطاء بن أبى رباح أن عمر أجاز شهادة رجل وامرأتين فى نكاح . وروى جرير بن حازم عن الزبير بن الخريت عن أبى لبيد أن عمر أجاز شهادة النساء فى طلاق . وروى إسرائيل عن عبد الأعلى عن محمد بن الحنفيـة عن على رضى الله عنه قال : تجوز شهادة النساء مع الرجال فى النكاح . وروى عن عطاء أنه كان يجيز شهادة النساء فى الطلاق . وروى عن عون عن الشعبى عن شريح أنـه أجاز شهادة رجل وامرأتين فى عتق . وهو قول الشعبى فى الطلاق .

الجواب عن قول الشافعي رحمه الله : لا تجوز شهادة النساء فى غير الأموال : وقال الشافعى رحمه الله : لا تجوز شهادة النساء مع الرجال فى غير الأموال ، لا يجوز فى الوصية إلا الرجل ، وتجوز فى الوصية بالمال . قال الجصاص : ظاهر الآية يقتضى جواز شهادتهن مع الرجـل فى سائر عقود المداينات ، سواء كان بدله مالا ، أو بضعا ، أو منافع ، أو دم عمد ؛ لأنه عقد فيه دين ، فاقتضى ذلك جواز شهادة النساء مع الرجل على عقد نكاح فيه مهر مؤجل ، إذ كان ذلك عقد مداينة . و كذلك الصلح من دم العمد ، والخلع على مال ، والإجارات . فمن ادعى خروج شيء من هذه العقود من ظاهر الآية لم يسلم له ذلك إلا بدلالة ، إذ كان العموم مقتضيا لجوازها فى الجميع .

لا خلاف فى جواز شهادة النساء على الولادة : ولا خلاف فى جواز شهادة النساء على الولادة ، وليست بمال .

ولما ثبت أن اسم الشهيدين واقع فى الشرع على الرجل والمرأتين ، وقد ثبت أن اسم البينة يتناول الشهيدين ، وجب لعموم قوله : « البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه » القضاء بشهادة الرجل والمرأتين فى كل دعوى ، إذ شملهم اسم البينة . ألا ترى أنها بينة فى الأموال ؟ فوجب قبولها لكل مدع بحكم العموم إلا أن تقوم الدلالة على تخصيص شيء منه ، كالحدود والقصاص بدليل ما ذكرناه .

ومما يدل على جوازها فى غير الأموال من الآية إن الله تعالى قد أجازها فى الأجل ، كما أجازها فى المال ، والأجل ليس بمال . والقول بأن الأجل لا يجب إلا فى المال خطأ ، فإنه قد يجب فى الكفالة بالنفس ، وفى منافع الأحرار التى ليست بمال . ومع ذلك فالبضع لا يستحق إلا بمال ، ولا يقع النكاح إلا بمال ، فينبغى أن تجوز فيه شهادة النساء . انتهى ملخصا (١ : ٥٠٣) .

لا يجوز القضاء بشاهد مع يمين المدعى : قال ابن العربي : قال أصحاب أبي حنيفة : لما قال الله تعالى : « واستشهدوا شهيدين من رجالكم ، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان » فقسم الله تعالى أنواع الشهادة وعددها ، ولم يذكر الشاهد واليمين ، فلا يجوز القضاء به ؛ لأنه يكون قسما ثالثا فيما قد قسمه الله تعالى قسمين . وسلك علماءنا في الرد عليهم مسلكين : أحدهما أن هذا ليس عن قسم الشهادة ، وإنما الحكم هنالك باليمين وحظ الشاهد ترجيح جنبة المدعى . وهو الذي اختاره أهل خراسان وقال آخرون - وهو الذي عول عليه مالك - : إن القوم قد قالوا : يقضى بالنكول ، وهو قسم ثالث ليس له ذكر في القرآن ، كذلك يحكم بالشاهد واليمين وإن لم يجر له ذكر ، لقيام الدليل . والمسلك الأول أسلوب الشرع . والمسلك الثاني يتعلق بمناقضة الخصم والمسلك الأول أقوى وأولى - انتهى (١ : ١٠٦) .

الجواب عن إيراد المالكية على الحنفية في الباب : قلت : هو خلاف الحديث المشهور المتفق على قبوله : « البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه » . فكيف يكون اليمين على المدعى ؟ والجواب عن المسلك الثاني : إن النكول ليس من أقسام الشهادة وإنما هو من جنس الإقرار ؛ فما من قسم أقسام الشهادة على ما يطلع عليه الرجال إلا وهو مذكور في النص ، وأما ما لا يطلع عليه الرجال فلم يتعرض له النص أصلا ، بل هو ساكت عنه ؛ فلا يرد علينا جواز شهادة النساء وحدهن على ما لا يطلع عليه الرجال ، فإن هذا ليس من الزيادة على النص بخبر الواحد ، بل هو من باب قبول خبر الواحد فيما لم يتعرض له النص بإثبات ولا نفي . وقوله تعالى : « واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية » صريح في كونه فيما يطلع عليه الرجال والنساء جميعا ، فافهم . وأيضا فلا خلاف في جواز شهادة النساء على الولادة كما مر ، فلو سلمنا أنها زيادة على النص فهي بالإجماع لا بخبر الواحد ، ولا إجماع في القضاء بالشاهد واليمين .

الاحتجاج بالنص على بطلان القضاء بالشاهد واليمين : وأيضا فإن قوله تعالى : « واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية » يقتضى إلزام الحاكم الحكم بالعدد المذكور ، كقوله تعالى : « فاجلدوهم ثمانين جلدة » ، وقوله : « فاجلدوا كل واحد منهما مأة جلدة » ولم يجز الاقتصار على ما دون العدد المذكور فيه إجماعا ، كذلك العدد المذكور للشهادة ، غير جائز الاقصار فيه على ما دونه ، وفى تجويز أقل منه مخالفة الكتاب ، كما لو أجاز أحد أن يكون حد القذف سبعين أو حد الزنا تسعين .

وأيضا فقد تضمنت الآية شيئين من أمر الشهود : أحدهما العدد ، والآخر الصفة ، وهى أن يكونوا أحراراً مرضيين ، فلما لم يجز إسقاط الصفة والاقتصار على ما دونها لم يجز إسقاط العدد ، والعدد أولى بالاعتبار من العدالة والرضا ، لأن العدد معلوم من جهة اليقين ، والعدالة إنما نثبتها من طريق الظاهر دون الحقيقة .

وأيضا فلما أراد الله الاحتياط فى إجازة شهادة النساء أوجب شهادة المرأتين وقال : « أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى » ثم قال : « ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة، وأدنى أن لا ترتابوا » فنفى بذلك أسباب التهمة والريب والنسيان . وفى مضمون ذلك ما ينفى قبول يمين الطالب والحكم له بشاهد واحد ، لمافيه من الحكم بغير ما أمر به من الاحتياط والاستظهار ، ونفى الريبة والشك ، وفى قبول يمين الطالب أعظم الشك والريب ، وأكبر التهمة ، وذلك خلاف مقتضى الآية .

الاحتجاج بالسنة على بطلان الشاهد واليمين : ويدل على بطلان الشاهد واليمين قوله ﷺ : « البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه » . فرق بين اليمين والبينة ، فغير جائز أن تكون اليمين بينة . وقوله : « البينة » و « اليمين » اسم للجنس ، فاستوعب ماتحتها ، فما من بينة إلا وهى على المدعى ، وما من يمين

إلا وهي على المدعى عليه ، فإذا لايجوز أن يكون على المدعي اليمين . وهذا الخبر وإن كان وروده من طريق الآحاد فإن الأمة قد تلقته بالقبول والاستعمال ، فصار في حيز المتواتر. ويدل عليه قوله ﷺ : « لو أعطى الناس بدعواهم لادعى قوم دماء قوم وأموالهم ، ولكن اليمين على المدعى عليه » متفق عليه . فحوى هذا الخبر وجهين من الدلالة على بطلان القول بالشاهد واليمين : احدهما أن يمينه دعواه ، لأن مخبرها ومخبر دعواه واحد ، فلو استحق بيمينه كان مستحقا بدعواه . والثاني أن يمينه قوله كما أن دعواه قوله ، وقد منع النبي ﷺ أن يستحق بدعواه شيئا ، فكذا لايستحق بيمينه شيئا . ويدل على ذلك حديث الأشعث بن قيس في الصحيحين أنه ﷺ قال له : « شاهداك أو يمينه ، ليس لك إلا ذلك » فنفى النبي ﷺ أن يستحق شيئا بغير شاهدين ، وأخبر أنه لا شئ له إلا ذلك . وأما الاستحقاق بإقرار المدعى عليه فقد ثبت بالإجماع من غير خلاف .

الجواب عن أخبار احتج بها القائلون بالشاهد واليمين : واحتج القائلون بالشاهد واليمين بأخبار رويت مبهمة ، ذكر فيها قضية النبي ﷺ به . والمانع من قبول هذه الأخبار وجوه : أحدها فساد طرقها . والثاني جحود المروى عنه روايتها . والثالث رد نص القرآن لها . والرابع إنها لو سلمت من الطعن والفساد لما دلت على قول المخالف . والخامس احتمالها لموافقة الكتاب . ومن أراد شرح ذلك فليراجع أحكام القرآن للجصاص (١:٥١٦) وباب الشهادة من إعلاء السنن.

وفي منصف ابن أبي شيبة : ثنا سويد بن عمرو نا أبو عوانة عن مغيرة عن إبراهيم والشعبي في الرجل يكون له الشاهد مع يمينه قالا : « لايجوز إلا شهادة رجلين ، أو رجل وامرأتين » . وقال أيضا : ناحماد بن خالد عن ابن أبي ذئب عن الزهري قال : « هي بدعة ، وأول من قضى بها معاوية » . وسنده على شرط مسلم . وروى عبد الرزاق في مصنفه : أخبرنا معمر عن الزهري قال : « هذا شئ أحدثه الناس ، لابد من شاهدين » (وهذا سند صحيح) . كذا في

الجواهر المضيئة وقال محمد بن الحسن الإمام في مؤطاه : وكذلك ابن جريج عن عطاء بن أبي رباح قال : « إنهم كان القضاء الأول لايقبل إلا شاهدان ، فأول من قضى باليمين مع الشاهد عبد الملك بن مروان » (ص - ٣٦١) . والزهرى من أعلم أهل المدينة بالحديث ، فلو كان هذا الخبر ثابتا كيف كان يخفى مثله عليه - وهو أصل كبير من أصول الأحكام - ؟ وعلى أنه قد علم أن معاوية أول من قضى به قال : « إنه بدعة » . وقد روى عن معاوية رضى الله عنه أنه قضى بشهادة امرأة واحدة فى المال ، من غير يمين الطالب . رواه الجصاص من طريق أحمد بن حنبل عن الرزاق وروح و محمد بن بكر كلهم عن ابن جريج عن عبد الله بن أبي مليكة عن علقمة بن أبي وقاص (وهذا سند صحيح جليل) « أن أم سلمة زوج النبي ﷺ شهدت لمحمد بن عبد الله بن زهير وإخوته أن ربيعة بن أبي أمية أعطى أخاه زهير بن أبي أمية نصيبه من ربعه ولم يشهد على ذلك أحد غيرها ، فأجاز معاوية شهادتها وحدها ، وعلقمة حاضر » . ذلك من قضاء معاوية ، فاقضوا بمثله ، وأبطلوا حكم الكتاب والسنة . ونحسن الظن بمعاوية رضى الله عنه أنه إنما قضى بشهادتها وحدها ، لاعتراف الخصم بحق المدعى احتراما لشهادتها رضى الله عنها ، وكذلك فى قضائه بالشاهد واليمين .

وروى مطرف بن مازن قاضى أهل اليمن عن ابن جريج عن عطاء بن أبي رباح قال: « أدركت هذا البلد - يعني مكة - وما يقضى فيه فى الحقوق إلا بشاهدين ، حتى كان عبد الملك بن مروان يقضى بشاهد ويمين » . (مطرف بن مازن ضعيف ، ومشاه الحافظ فى اللسان ٦ : ٤٨ وتابعه عبد الرزاق عن ابن جريج بنحوه ، رواه الجصاص بسنده عنه . وقد مضى أن محمد بن الحسن الإمام رواه عن ابن جريج عن عطاء نحوه ، فالأثر صحيح) . وروى الليث بن سعد عن زريق بن حكيم أنه كتب إلى عمر بن عبد العزيز وهو عامله : « إنك كنت تقضى بالمدينة بشهادة الشاهد ويمين صاحب الحق ؟ فكتب إليه عمر : إنا كنا نقضى كذلك، وإنا وجدنا

الناس على غير ذلك ، فلا تقضين إلا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين » ذكره الجصاص (١ : ٥١٨) . فقد أخبر هؤلاء السلف : الزهرى ، وعطاء ، وعمر بن عبد العزيز أن القضاء باليمين والشاهد ليس بسنة النبي ﷺ ، فلو كان ذلك ثابتا عن النبي ﷺ لما خفى على علماء التابعين .

قال صاحب التمهيد : وقال أبو حنفية، وأصحابه، والثورى، والأوزاعى : لا يقضى باليمين مع الشاهد . وهو قول عطاء ، والحكم ، وطائفة . وزاد فى الاستذكار : النخعى. وفى المحلى لا بن حزم : أول من قضى به عبد الملك بن مروان. وأشار إلى إنكاره الحكم، و ابن عيينة. وروى عن عمر ابن عبدالعزيز الرجوع إلى ترك القضاء به لأنه وجد أهل الشام على خلافه، ومنع منه ابن شبرمة . انتهى كلامه . وفى التمهيد : تركه يحيى بن يحيى (راوى المؤطاعن مالك) بالأندلس ، وزعم أنه لم ير الليث ابن سعد يفتى به ، ولا يذهب إليه . كذا في الجوهر النقى (٢ : ٢٥٠) .

ولو وردت أحاديث القضاء باليمين مع الشاهد من طرق مستقيمة نقبل أخبار الآحاد في مثلها ، وعريت من ظهور نكير السلف على رواتها ، وإخبارهم أنها بدعة ، فهى على تقدير صحتها لا تفيد العموم . قال الإمام فخر الدين : قول الصحابى : نهى النبي ﷺ عن كذا ، وقضى بكذا لا يفيد العموم ، لأن الحجة في المحكى لا فى الحكاية ، والمحكى قد يكون خاصا (زيلعى ٢ : ٢١٨) . فلا يجوز الاعتراض بها على نص القرآن ، إذ غير جائز نسخ القرآن بأخبار الآحاد . ووجه النسخ أن المفهوم منه الذى لا يرتاب به أحد من سامعى الآية من أهل اللغة حظر قبول أقل من شاهدين أو رجلا وامرأتين ، وفى استعمال هذا الخبر ترك موجب الآية ، والاقتصار على أقل من العدد المذكور .

وأيضا فإن القضية المروية فى الشاهد واليمين ليس فيها أنها كانت فى الأموال أو غيرها ، وقد اتفق الفقهاء على بطلانه فى غير الأموال ، فكذلك فى الأموال .

فإن قيل : قال عمرو ابن دينار - راوى الحديث - : إنما كان ذلك فى الأموال . قلنا : هو قول عمرو بن دينار ومذهبه ، وليس فيه أن النبى ﷺ قضى بها فى الأموال خاصة ، وليس القضاء بها فى الأموال بأولى منه فى غيرها ، فلاحجة فى قول عمرو بن دينار . ومع ذلك فكيف صارت يمين المدعى قائمة مقام شاهد آخر دون أن تقوم مقام امرأة ؟ أرأيت لو كان المدعى امرأة هل تقيم يمينها مقام بشهادة رجل؟ فإن قلت : نعم فقد جعلت اليمين آكد من الشهادة لأنك لاتقبل شهادة امرأة واحدة في الحقوق، وأقمتها مقام شهادة رجل واحد بيمينها . وهذا خلاف نص القرآن ، لأنه جعل شهادة المرأة على النصف من شهادة الرجل .

ومما يدل على تناقض قولهم إنه لا خلاف أن شهادة الكافر غير مقبولة على المسلم وكذا شهادة الفاسق ، ثم إن كان المدعى كافرا أوفاسقا وشهد له شاهد واحد استحلفوه ، واستحق ما يدعيه بيمينه . وهو لو شهد مثل هذه الشهادة لغيره وحلف عليها خمسين يمينا لم تقبل شهادته ولا أيمانه ، وإذا ادعى لنفسه وحلف استحق ما ادعى بيمينه ، مع أنه غير مرضى ولا مامون ، لا فى شهادته ولا فى أيمانه . وفى ذلك دليل على بطلان قولهم ، وتناقض مذهبهم . انتهى من الجصاص ملخصا (١ : ٥١٩) .

الرد على المالكية فى قولهم بجواز القضاء بشهادة امرأتين مع يمين المدعى :

قال ابن العربى : قال أصحابنا : لما جعل الله تعالى شهادة امرأتين بدل شهادة الرجل وجب أن يكون حكمها حكمه، فكما يحلف مع الشاهد واليمين عندنا وعند الشافعى كذلك يجب أن يحلف مع شهادة امرأتين بمطلق هذه العوضية اه (١ : ١٠٦) .

قلنا : إنما جعل الله شهادة امرأتين مكان شهادة الرجل إذا كانتا معه ، ألا ترى أن شهادة أربع من النساء لا تقوم مقام شهادة رجلين إجماعا ؟ ولو جاز ذلك لم يقتصر الله سبحانه على قوله : « فرجل وامرأتان » بل قال بعده : أو أربع من النساء ؛ فالقضاء بيمين المدعى مع امرأتين خلاف نص القرآن ، وخلاف نص

الحديث أيضا ، لأنه لو صح فإنما فيه أنه ﷺ قضى باليمين مع الشاهد ، وليس فى شئ من طرقه أنه قضى باليمين مع امرأتين ، ولم يقل بـه أحد من السلف أيضا . والله تعالى أعلم .

وبالجملة فقوله عليه السلام فى الصحيحين : « اليمين على المدعى عليه » ، وفى رواية : « البينة على المدعى واليمين على من أنكر » ، وكذا قوله عليه السلام فى الصحيحين : « شاهداك أو يمينه » يرد القضاء باليمين مع الشاهد . وكذا ظاهر القرآن ، لأنه تعالى أوجب عند عدم الرجلين قبول رجل وامرأتين ، وإذا وجد شاهد واحد فالشاهدان معدومان ؛ فى قبوله مع اليمين نفى ما اقتضته الآية ، وهو غير جائز ، فافهم . وقد بسطت الكلام فى الباب فى إعلاء السنن ، والحمد لله الملك الوهاب .

قال ابن العربى : قوله تعالى : «ممن ترضون من الشهداء» دليل على أنه لايكتفى بظاهر الإسلام فى الشهادة ، حتى يقع البحث عن العدالة ، وبه قال الشافعى اهـ . قلت: أما دلالته على أنه لا يكتفى بظاهر الإسلام فنعم ، بل لابد من كونه مرضيا عند الحاكم ، إما لكونه لم تظهر منه ريبة ، وإما لكونه مزكى عنده في السر والعلانية، فلا دلالة فيه على لزوم البحث عن عدالته ، وكان أمر المسلمين فى العصور الفاضلة على العدالة وجواز الشهادة لظهور العدالة فيهم ، وإن كان فيهم صاحب ريبة وفسق كان يظهر النكير عليه و يتبين أمره ، فإذا لم تظهر من الشاهد ريبة كان مرضيا مقبول الشهادة عندهم .

وليل قول الإمام : يكتفى بظاهر إسلام الشاهد إذا لم تظهر منه ريبة ، والجواب عما أورد عليه : ولذا قال أبو حنفية : يكتفى بظاهر إسلام الشاهد إذا لم تظهر منه ريبة ، لأنه كان فى القرن الثانى والثالث الذى شهد لهم النبى ﷺ بالخير والصلاح ، فتكلم على ما كانت الحال عليه ، وأما لو شهد أحوال الناس بعده لقال بقول الآخرين فى المسئلة عن الشهود والبحث عن عدالتهم ، ولما حكم

لأحد منهم بالعدالة إلا بعد المسئلة . وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال للأعرابي الذي شهد على رؤية الهلال : أتشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله ؟ قال : نعم . فأمر الناس بالصيام بخبره ولم يسأل عن عدالته بعد ظهور إسلامه ، لكونه لم يظهر منه على ريبة . وروى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه في كتابه الذي كتب إلى أبي موسى الأشعرى رضي الله عنه فى القضاء (وهو كتاب صحيح احتج به الفقهاء قديما وحديثا ، وتلقوه بالقبول ، كما ذكرته فى الإعلاء) « والمسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلودا فى حد ، أومجربا عليه شهادة زور ، أوظنينا فى ولاء أو قرابة » . وقال منصور : قلت لإبراهيم : « ما العدل فى المسلمين ؟ قال : من لم تظهر منه ريبة » . وعن الحسن البصرى والشعبي مثله . وقال الليث : « أدركت الناس ولا تلتمس من الشاهدين تزكية ، وإنما كان الوالى يقول للخصم : إن كان عندك من يجرح شهادتهم فأت به ، وإلا أجزنا عليك شهادته » ذكره الجصاص (١ : ٥٠٦) .

قال ابن العربي : وقال أبو حنيفة : يكتفى بظاهر الإسلام فى الأموال دون الحدود (قلت : أما تخصيص الأموال فلم يقل به أبو حنيفة بل هو يكتفى بظاهر الإسلام فى الأموال وغيرها ، وحجته قد ذكرناها ، وأما استثناء الحدود فنعم) . قال : وهذه مناقضة تسقط كلامه وتفسد عليه مرامه ، فيقول حق من الحقوق فلا يكتفى فى الشهادة عليه بظاهر الدين كالحدود اه (١ : ١٠٧) . قلت : يا سبحان الله ! وهل يقاس غير الحدود بالحدود ؟ وقد علم ما شد الله فيها حيث جعل فى الزنا شهادة أربعة شهداء ، وثبت عن رسول الله ﷺ أنه قال : « ادرأوا الحدود ما استطعتم » وفى رواية « ادرأوا الحدود بالشبهات » . وقد اتفق فقهاء الأمصار على أنه لا تقبل شهادة النساء فى الحدود ، كما مر ، فلا يناقض كلام أبي حنيفة بمثل هذا الكلام الفاسد إلا من غفل عن تشديد الشرع فى الحدود مالم يشدد فى غيرها .

الجواب عن إيراد ابن العربي على أبي حنيفة حيث لم يشترط عدالة الشهود في صحة النكاح : قال ابن العربى : وإذا شرط الرضا والعدالة فى المداينة فاشتراطها فى النكاح أولى (قلنا : نعم ! فى إثباته لا فى انعقاده ، وشتان بينهما) خلافا لأبى حنيفة حيث قال : إن النكاح ينعقد بشهادة فاسقين . فنفى الاحتياط المأمور به فى الأموال عن النكاح ، وهو أولى لما يتعلق به من الحل والحرم ، والحد والنسب - انتهى (١ : ١٠٧) . قلت : كلا ! لم ينف الاحتياط أصلا ، فإن عقد المداينة ينعقد ويصح بلا شهادة وإشهاد عنده وعندكم جميعا ، والنكاح لا يصح بلا شهود عنده ويصح عندكم معشر المالكية بمجرد الإعلان بلا شهود ، وأما إثبات النكاح عند القاضى فلا يصح عنده إلا بشهود عدول ، كما لا يصح إثبات الأموال بدونهم . ومنشأ الإيراد الغفلة عن الفرق بين انعقاد النكاح وإثباته ، فافهم . وأيضا فإن الشهادة عند انعقاد النكاح تحمل فتصح من الفاسق كسائر التحملات ، والعدالة إنما تشترط عند الأداء دون التحمل . وأيضا فإن النكاح كثيرا ما ينعقد فى البادية والقرى وعند عامة الناس الذين لا يعرفون حقيقة العدالة ، فلو كانت العدالة شرطا فى صحة انعقاده لشق على الناس و وقعوا فى الحرج ، وهو مدفوع بالنص . والبسط في الإعلاء فى باب النكاح ، فليراجع .

وأما ما ورد فى بعض الروايات « لا نكاح إلا بولى وشاهدى عدل » فزيادة العدل لم تذكر فى أكثر الروايات وإنما هو « لا نكاح إلا بولى وشاهدين » فأجرينا المطلق على إطلاقه ، وحملنا المقيد على الاستحباب ، أو المراد بالعدالة الإسلام احترازا عن شهادة الكفار ، فإن أنكحة المسلمين لا تنعقد بشهادتهم فافهم .

قال ابن العربى فى قوله تعالى : « واستشهدوا شهيدين من رجالكم » : الصحيح عندى أن المراد به البالغون من ذكوركم المسلمون ، لأن الطفل لا يقال له : رجل وكذا المرأة ، وقد بين الله تعالى بعد ذلك شهادة المرأة . وعين بالإضافة فى قوله : « من رجالكم » المسلم ، ولأن الكافر لا قول له ،

وعين الكبير أيضا ، لأن الصغير لا محصول له . وإنما أمر الله بإشهاد البالغ لأنه الذى يصح أن يؤدى الآن الشهادة ، فأما الصغير فيحفظ الشهادة فإذا أداها وهو رجل جازت ، ولا خلاف فيه - انتهى (١ : ١٠٦) .

الرد على مالك رحمه الله فى قوله بجواز شهادة الصبيان فى الجراح بينهم :

قلت : وفيه رد على مالك فى قوله : تجوز شهادة الصبيان فيما بينهم فى الجراح ، ولا تجوز على غيرهم . وإنما تجوز بينهم فى الجراح وحدها قبل أن يتفرقوا ، ويجيئوا ، ويعلموا . قال الجصاص : روى عن ابن عباس ، وعثمان ، وابن الزبير إبطال شهادة الصبيان . و روى عن على إبطال شهادة بعضهم على بعض ، وعن عطاء مثله .

وروى عبد الله بن حبيب بن أبى ثابت عن الشعبى عن مسروق عن على أنه جاءه خمسة غلمة فقالوا : كنا ستة نتغاط فى الماء فغرق منا غلام . فشهد الثلاثة على الإثنين أنهما غرقاه ، وشهد الإثنان أن الثلاثة غرقوه . فجعل على الإثنين ثلاثة أخماس الدية ، وعلى الثلاثة خمسى الدية . إلا أن عبد الله بن حبيب غير مقبول الحديث عند أهل العلم ، ومع ذلك فإن معنى الحديث مستحيل لا يصدق مثله عن على رضى الله عنه ، لأن أولياء الغريق إن ادعوا على أحد الفريقين فقد أكذبوهم في شهادتهم على غيرهم ، وإن ادعوا عليهم كلهم فهم يكذبون الفريقين جميعا . فهذا غير ثابت عن على كرم الله وجهه . وأيضا لما شرط الله فى الشهادة العدالة ، وأوعد شاهد الزور ما أوعده به ، ومنع من قبول شهادة الفساق ومن لا يزع عن الكذب احتياطا لأمر الشهادة ، فكيف تجوز شهادة من هو غير مأخوذ بكذبه ، وليس له حاجز يحجزه عن الكذب ، ولا حياء يردعه ، ولا مروءة تمنعه ؟ وقد يضرب الناس المثل بكذب الصبيان فيقولون : هذا أكذب من صبى ، فكيف يجوز قبول شهادة من هذا حاله ؟ ومعلوم من عادة الصبيان إذا كان منهم جناية أحالته بها على غيره خوفا من أن يؤخذ بها . انتهى ملخصا (١ : ٤٩٧) .

قال ابن العربى فى قوله تعالى : « ممن ترضون من الشهداء » : هذا القول يقتضى أن لاتقبل شهادة ولد لأبيه ، ولا أب لولده . قال مالك : ولا كل ذى نسب أو سبب يفضى إلى وصلة تقع بها التهمة كالصداقة ، والملاطفة ، والقرابة الثابتة . وفى كل ذلك بين العلماء تفصيل واختلاف ، بيانه فى إلزام وصف الرضا للشاهد فى هذه الآية ، الذى أكده فى الآية الأخرى ، فقال تعالى : «وأشهدوا ذوى عدل منكم » ولايجتمع الوصفان، حتى تنتفى التهمة . والله أعلم انتهى (١ : ١٠٧) .

بطلان شهادة الشاهد لوالده وولده: وقال الجصاص : وأما ما ذكرنا من اعتبار نفى التهمة عن الشهادة وإن كان الشاهد عدلا ، فإن الفقهاء متفقون على بعضها ومختلفون فى بعضها . فما اتفق عليه فقهاء الأمصار بطلان شهادة الشاهد لولده ووالده ، إلا شئ يحكى عن عثمان البتى . فأما أصحابنا ، ومالك ، والليث ، والشافعى ، والأوزاعى فإنهم لايجيزون شهادة واحد منهما للآخر . فقد روى وكيع عن سفيان عن جابر عن الشعبى عن شريح قال : « لاتجوز شهادة الابن لأبيه ولاالأب لابنه ، ولا المرأة لزوجها ولا الزوج لامرأته » . ومما يدل على بطلان شهادته لابنه قوله صلى الله عليه وسلم : « أنت ومالك لأبيك » فأضاف الملك إليه . وقال : « إن ما أطيب ما أكل الرجل من كسبه ، وإن ولده من كسبه » فلما أضاف ملك الابن إلى الأب ، وأباح له أكله ، وسماه له كسباً ، كان المثبت لابنه حقاً بشهادته بمنزلة مثبته لنفسه ، ومعلوم بطلان شهادته لنفسه ، فكذلك لابنه . وإذا ثبت ذلك فى الابن كان ذلك حكم شهادة الابن لأبيه ، إذ لم يفرق أحد بينهما . وليست هذه تهمة فسق ولا كذب ، وإنما التهمة فيه من قبل أنه يصير فيها بمعنى المدعى لنفسه ، ولايكون المرء مصدقاً فيما يدعيه لنفسه ـ وإن ظهرت أمانته وصحت عدالته ـ إلا ببينة تشهد له بها .

بطلان شهادة أحد الزوجين للآخر: ومن هذا الباب أيضاً شهادة أحد

الزوجين للآخر ، فقال أبو حنيفة ، وأبو يوسف ، ومحمد ، وزفر ، ومالك ، والأوزاعي ، والليث رحمهم الله تعالى : لاتجوز شهادة واحد منهما للآخر . وقال الشافعي رحمه الله : تجوز شهادة أحدهما للآخر . قلنا : هذا نظير شهادة الوالد للولد والولد للوالد ، لأنه معلوم تبسط كل واحد من الزوجين فى مال الآخر عادة ، وأنه كالمباح الذى لايحتاج فيه إلى الاستيذان . وقد روى عن عمر بن الخطاب أنه قال لعبد الله بن عمرو الحضرمى لما ذكر له أن عبده سرق مراة لامرأته : « عبدكم سرق مالكم ، لاقطع عليه » . فجعل مال كل واحد منهما مضافاً إليهما بالزوجية التى بينهما (رواه مالك فى المؤطأ بسند صحيح) .

بطلان شهادة الأجير الخاص لمستأجره : ومن هذا الباب أيضاً شهادة الأجير ، وقد ذكر الطحاوى عن محمد ابن سنان عن عيسى عن محمد عن أبى يوسف عن أبى حنيفة أن شهادة الأجير غير جائزة لمستأجره فى شئ وإن كان عدلا ، استحسانا . وروى هشام وابن رستم عن محمد أن شهادة الأجير الخاص غير جائزة لمستأجره ، وتجوز شهادة الأجير المشترك له . ولم يذكر خلافاً عن أحد منهم . وهو قول عبيد الله بن الحسن . وقال مالك : لاتجوز شهادة الأجير لمن استأجره إلا أن يكون مبرزاً فى العدالة ، وإن كان الأجير فى عياله لم تجز شهادته له . وقال الثورى : شهادة الأجير جائزة إذا كان لايجر إلى نفسه (وقد روى أبو داوْد فى سننه عن محمد بن راشد عن سليمان بن موسى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رد شهادة الخائن والخائنة ، وذى الغمر على أخيه ، وشهادة القانع لأهل البيت ، وأجازها لغيرهم . قال فى التنقيح : ومحمد بن راشد وثقه أحمد بن حنبل ويحى بن معين وغيرهما ، وتكلم فيه بعض الأئمة . وقد تابعه غيره عن سليمان . انتهى من الزيلعى (٢ : ٢١٠) . قال الجصاص: قوله : « القانع لأهل البيت » يدخل فيه الأجير الخاص ، لأن معناه التابع لهم ، والأجير الخاص هذه صفته . وأما الأجير المشترك فهو وسائر الناس فى ماله بمنزلة ، فلايمنع

ذلك جواز شهادته ، وكذلك شريك العنان تجوز شهادته له فى غير مال الشركة انتهى (٢ : ٥١١) .

بناء أمر الشهادة على ثلاثة أشياء : العدالة ، ونفى التهمة ، والتيقظ : فالذى بنى عليه أمر الشهادة أشياء ثلاثة : أحدها العدالة ، والآخر نفى التهمة وإن كان عدلا ، والثالث التيقظ والحفظ وقلة الغفلة . أما العدالة فأصلها الإيمان ، واجتناب الكبائر ، ومراعاة حقوق الله تعالى فى الواجبات والمسنونات ، وصدق اللهجة ، وأن لايكون محدوداً فى قذف . وأما نفى التهمة فأن لايكون المشهود له والداً ، ولاولداً أوزوجاً وزوجة ، وأن لايكون قد شهد بهذه الشهادة فردت لتهمة . فشهادة هؤلاء غير مقبولة لمن ذكرنا وإن كان عدولا مرضيين . وأما التيقظ والحفظ وقلة الغفلة فأن لايكون غفولا غير مجرب للأمور ، فإن مثله ربما لقن الشئ فتلقنه ، وربما جوز عليه التزوير فشهد به .

ترد شهادة من ظهرت منه سخف أو مجانة : وقد روى عن السلف رد شهادة قوم ظهر منهم أمور لايقطع فيها بفسق إلا أنها تدل على سخف أو مجون فرأوا رد شهادة أمثالهم . منه ما روى زيد بن الحباب عن داوٗد بن حاتم البصرى « أن بلال بن أبى بردة ـ وكان على البصرة ـ كان لايجيز شهادة من يأكل الطين . وينتف لحيته » . وروى سعيد بن أبى عروبة عن قتادة عن جابر بن زيد عن ابن عباس رضى الله عنه قال : « الأقلف لاتجوز شهادته » . وروى حماد بن أبى سلمة عن أبى المهزم عن أبى هريرة « لاتجوز شهادة أصحاب الحمر ـ يعنى النخاسين ـ » . وروى عن شريح « أنه كان لايجيز شهادة صاحب حمام ولاحمام (١) » . وروى مسعر أن رجلا شهد عند شريح وهو ضيق كم القبا ، فرد

---

(١) يريد شهادة الحمامى ، لكونه لايتوقى عن النظر إلى عورات الرجال ، وإلى النساء بشهوة عادة ، وكذلك الذى يطير الحمام فإنه ينظر إلى عورات الناس ، ويضيع الصلوات ، ويأخذ بعضهم حمام بعض .

شهادته وقال « : « كيف يتوضأ وهو على هذه الحال ؟ » وروى جرير بن حازم عن الأعمش عن تميم بن سلمة قال : « شهد رجل عند شريح فقال : أشهد بشهادة الله، فقال : شهدت بشهادة الله، لاأجيز لك اليوم شهادة - أى رآه تكلف من ذلك ما ليس عليه لم يره أهلا لقبول شهادته - . وقال أبو يوسف : لاتقبل شهادة من يلعب بالشطرنج ، يقامر عليها، ولامن يلعب بالحمام ويطيرها . وقال محمد فى كتاب أدب القاضى : من ظهرت منه مجانة لم أقبل شهادته ، قال : ولاتجوز شهادة المخنث ، ولا شهادة من يلعب بالحمام يطيرها . وقال المزنى والربيع عن الشافعى : إذا كان الأغلب على الرجل من أمره الطاعة والمروءة قبلت شهادته، وإذا كان الأغلب من حاله المعصية وعدم المروءة ردت شهادته .

معنى المروءة المعتبرة فى الشهادة : فأما شرط المروءة فإن أراد به التصاون ، والصمت الحسن ، وحفظ الحرمة ، وتجنب السخف والمجون، فهو مصيب ؛ وإن أراد به نظافة الثوب ، وفراهة المركوب ، وجودة الآلة ، والشارة الحسنة فقد أبعد، لأن هذه الأمور ليست من شرائط الشهادة عند أحد من المسلمين .

فهذه الأمور التى ذكرناها عن هؤلاء السلف من رد الشهادة من أجلها أكثر غير مقطوع فيها بفسق فاعليها ولاسقوط العدالة، وإنما دلهم ظاهرها على سخف من هذه حاله ، فردوا شهادتهم من أجلها ، لأن كلا منهم تحرى موافقة ظاهر قوله تعالى : « ممن ترضون من الشهداء » على حسب ما أداه إليه اجتهاده. فمن غلب فى ظنه سخف من الشاهد ، أو مجونه ، أو استهانة بأمر الدين أسقط شهادته . انتهى ملخصاً من الجصاص (١ : ٥٠٥) .

دليل إعجاز القرآن وكونه من عند الله : قال : فهذه الأمور التى ذكرناها قد انتظمها قوله تعالى : « ممن ترضون من الشهداء » . فانظر إلى كثرة هذه المعانى والفوائد والدلالات على الأحكام مع قلة حروفه، وبلاغة لفظه ، ووجازته ، واختصاره ، وظهور فوائده . وجميع ما ذكرنا من أقاويل السلف والخلف

واستنباط كل واحد منهم ما فى مضمونه ، وتحريهم موافقته مع احتماله لجميع ذلك : يدل على أنه كلام الله تعالى ومن عنده ، إذ ليس فى وسع المخلوقين إيراد لفظ يتضمن المعانى ، والدلالات ، والفوائد ، والأحكام ما تضمنه هذا القول مع اختصاره ، وقلة عدد حروفه . وعسى أن يكون ما لم يحط به علمنا من معانيه مما لو كتب لطال وكثر . والله نسئل التوفيق لنعلم أحكامه ، ودلائل كتابه ، وأن يجعل ذلك لخالصاً لوجهه .

جواز اجتهاد الرأى فى الأحكام : قال : وهذا أصل كبير فى الدلالة على صحة القول باجتهاد الرأى فى أحكام الحوادث ، إذ كانت الشهادة من معالم أمور الدين والدنيا ، وقد عقد بها مصالح الخلق فى وثائقهم ، وإثبات حقوقهم وأملاكهم ، وإثبات الأنساب والدماء والفروج . وهى مبنية على غالب الظن وأكبر الرأى ، إذ لايمكن أحدا من الناس إمضاء حكم بشهادة شهود من طريق حقيقة العلم بصحة المشهود به .

إبطال القول بامام معصوم فى كل زمان : وهو يدل على بطلان القول بإمام معصوم فى كل زمان ؛ لأنه لو وجب بناء أمور الدين على ما يوجب العلم الحقيقى ، دون غالب الظن وأكبر الرأى ، لوجب أن لاتقبل شهادة الشهود إلا أن يكونوا معصومين ؛ فلما أمر الله تعالى بقبول شهادة الشهود إذا كانوا مرضيين فى ظاهر أحوالهم ـ دون العلم بحقيقة مغيب أمورهم ، مع جواز الكذب والغلط عليهم ـ ثبت بطلان الأصل الذى ذكروه . فإن قالوا : الإمام يعلم صدق الشهود من كذبهم . قلنا : فواجب أن لايسمع شهادة الشهود غير الإمام ، وأن لايكون له قاض ، ولاأمين ، ولا أعوان إلا بمنزلته فى العصمة وفى العلم بمغيب أمر الشهود ، وكل ذلك مما لايخفى بطلانه .

وفيه دلالة أيضاً على بطلان قول نفاة القياس والاجتهاد فى الأحكام التى لا نصوص فيها ولا إجماع ؛ لأن الدماء ، والفروج ، والأموال ، والأنساب من

الأمور التى قد عقد بها مصالح الدين والدنيا ، وقد أمر الله تعالى فيها بقبول شهادة الشهود الذين لانعلم مغيب أمرهم ، وإنما نحكم بشهاداتهم بغالب الظن وظاهر الحال ، فثبت بذلك تجويز الاجتهاد واستعمال غلبة الرأى فيما لانص فيه من الأحكام ولا اتفاق .

دليل قبول أخبار الآحاد فى الأحكام : وفيه الدلالة على قبول الأخبار المقصرة عن إيجاب العلم بمخبراتها من أمور الديانات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لأن شهادة الشهود غير موجبة للعلم بصحة المشهود به ، وقد أمرنا بالحكم بها مع تجويز أن يكون الأمر فى المغيب بخلافه ، فبطل بذلك قول من قال : إنه غير جائز قبول خبر من لايوجب العلم بخبره فى أمور الدين - انتهى (١ : ٥٠٩) .

لا يجوز الشهادة بمعرفة الخط ما لم يذكرها: وفى قوله تعالى : « أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى » ، وكذلك قوله تعالى : « ذلكم أقسط عند الله ، وأقوم للشهادة، وأدنى أن لا ترتابوا » دلالة على أنه غير جائز لأحد إقامة شهادة وإن عرف خطه إلا أن يكون ذاكراً لها ، لأن الكتاب إنما أمر به لتستذكر به كيفية الشهادة ، وأنها لاتقام إلا بعد حفظها وإتقانها .

تقبل شهادة الشاهد بعد قوله: ليس عندى شهادة: وفيه الدلالة على أن الشاهد إذا قال : ليس عندى شهادة فى هذا الحق ، ثم قال : عندى شهادة فيه إنها مقبولة ، لقوله تعالى : « أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى » فأجازها إذا ذكرها بعد نسيانها . وذكر ابن رستم عن محمد رحمه الله فى رجل سئل عن شهادة فى أمر كان يعلمه فقال : ليس عندى شهادة ، ثم إنه شهد بها فى ذلك عند القاضى قال : تقبل منه إذا كان عدلا ، لأنه يقول : نسيتها ثم ذكرتها - انتهى .

تحمل الشهادة وأداؤها فرض على الكفاية إذا لم يتعين لها: وقوله تعالى : « ولايأب الشهداء إذ ما دعوا » قال ابن عباس والحسن : هو على الأمرين جميعاً :

من إثباتها فى الكتاب ، وإقامتها بعد عند الحاكم . وإنما يلزم الشاهد إثبات الشهادة ابتداء وإقامتها على طريق الإيجاب إذا لم يجد من يشهد غيره ، وهو فرض على الكفايـة ، كالجهاد والصلاة على الجنائز . متى قام بـه بعض سقط عن الباقين . وكذلك حكم الشهادة فى تحملها وأدائها ، لأنه غير جائز للإنسان كلهم الامتناع من تحمل الشهادة ، ولو جاز لبطلت الوثائق ، وضاعت الحقوق ، وسقط ما أمر الله بـه وندب إليه من التوثق بالكتاب والإشهاد . والدليل على أن فرضها غير معين على أحد فى نفسه اتفاق المسلمين على أنـه ليس على كل أحد من الناس تحملها . ويدل عليـه قوله تعـالى : « ولايضار كاتب ولاشهيد » أى إذا كانوا على حاجة . فإذا ثبت فرض التحمل على الكفايـة كان حكم الأداء عند الحاكم كذلك ، وإذا لم يكن فى الكتاب إلا شاهدان فقد تعين الفرض عليهما متى دعيا لإقامتها ، لقوله تعـالى : « ولايأب الشهداء إذ ما دعوا » .

وقوله تعـالى : « وأشهدوا إذا تبايعتم » عمومه يقتضى الإشهاد على سائر عقود البياعات بالأثمان العاجلة والآجلة ، وإنما خص التجارات الحاضرة غير المؤجلة بإباحة ترك الكتاب فيها .

لاينذب الإشهاد فى بيع النزار اليسير وشراءه : فأما الإشهاد فهو مندوب إليـه فى جميعها إلا النزار اليسير الـذى ليس فى العادة التوثق فيها بالإشهاد ، نحو شرى الخبز ، والبقل ، والماء ، وما جرى مجرى ذلك .

إنما يندب الإشهاد على بيوع يخشى فيها التجاحد : وقـد روى عن جماعة من السلف أنهم رأو الإشهاد فى شرى البقل ونحوه . ولو كان مندوباً إليه لنقل عن النبى صلى الله عليـه وسلم ، والصحابـة ، والسلف ، والمتقدمين . ولنقلته الكافة لعموم الحاجة إليه . وفى علمنا بأنهم كانوا يتبايعون الأقوات وما لايستغنى الإنسان عن شرائـه من غير نقل عنهم الإشهاد ، دلالـة على أن الأمر بالإشهاد وإن كان ندباً وإرشاداً فإنما هو فى البياعات المعقودة على ما يخشى فيـه التجاحد

من الأثمان الخطيرة والأبدال النفيسة . وقد قال قوم : إن الأمر بالإشهاد منسوخ بقوله تعالى : « فإن أمن بعضكم بعضاً » وقد بينا الصواب عندنا من ذلك فيما سلف (وحاصله حمل النسخ على بيان التفسير »

قال ابن العربى : قوله تعالى : « فليس عليكم جناح أن لاتكتبوها » يدل على سقوط الإشهاد فى النقد ، وإن قوله : « وأشهدوا إذا تبايعتم » أمر إرشاد للتوثق والمصلحة، وهو فى النسيئة محتاج إليه . ويدل على أن عليه جناحاً فى ترك الإشهاد فى الدين من دليل الخطاب ، ونحن نقول بـه فى هذا النوع . والجناح ههنا ليس الإثم ، إنما هو الضرر الطارى بترك الإشهاد من التنازع .

دليل كون الإشهاد فى البيوع مندوباً إليه لاواجباً: واختلف الناس فى قوله تعالى: « وأشهدوا إذا تبايعتم » على قولين : أحدهما إنـه فرض ، قاله الضحاك . الثانى إنـه ندب، قاله الكافـة . وهو الصحيح ، فقد باع النبى صلى الله عليـه وسلم وكتب ، ونسخة كتابـه : « بسم الله الرحمن الرحيم . هذا ما اشترى العداء بن خالد بن هودة من محمد رسول الله صلى الله عليـه وسلم ، اشترى منـه عبداً أو أمـة ، لاداء، ولاغائلة ، ولاخبثة . بيع المسلم المسلم » . وقد باع ولم يشهد . واشترى (ولم يكتب ولم يشهد ، كما مر أنـه اشترى من أعرابى فرساً حتى جحده الأعرابى وقال: هلم شهيداً يشهد لك أنى بعتـه لك) . واشترى وأرهن درعـه عند يهودى ولم يشهد . ولو كان الإشهاد أمراً واجباً لوجب مع الرهن لخوف المنازعـة ـ انتهى (١:١٠٩) .

وقوله تعالى : « ولايضار كاتب ولاشهيد » فيـه وجهان : أحدهما النهى لصاحب الحق عن مضارة الكاتب والشهيد ، قاله ابن عباس رضى الله عنه ، وطاوس ، ومجاهد. الثانى نهى الكاتب والشهيد عن مضارة صاحب الحق ، فيكتب الكاتب ما لم يمل عليـه، ويزيد الشاهد فى شهادتـه، أو يكتمها . والأول أولى ،

لأن الثانى قد فهم من قوله تعالى : « وليكتب بينكم كاتب بالعدل » ، ومن قوله : « ولاتكتموا الشهادة » . وكلاهما صحيح مستعمل ، فصاحب الحق منهى عن مضارة الكاتب والشهيد، بأن يشغلهما عن حوائجهما ويلح عليهما فى الاشتغال بكتابه وشهادته . والكاتب والشهيد كل واحد منهما منهى عن مضارة الطالب، بأن يكتب الكاتب ما لم يمل ، ويشهد الشهيد بما لم يستشهد .

مضارة الطالب للكاتب والشهيد ومضارتهما له فسق : ومن مضارة الشهيد للطالب القعود عن الشهادة وليس فيها إلا شاهدان ، ففرض عليهما أداءها وترك مضارة الطالب بالامتناع من إقامتها . وكذلك على الكاتب أن يكتب إذا لم يجد غيره .

وقوله : « وإن تفعلوا فإنه فسوق بكم » عطفاً على ذكر المضارة ، يدل على أن مضارة الطالب للكاتب والشهيد ومضارتهما فسق ، لقصد كل واحد منهم إلى مضارة صاحبه بعد نهى الله تعالى عنها . والله تعالى أعلم . قاله الجصاص (١ : ٥٢٢) . وفى الحديث « لاضرر ولاضرار فى الإسلام » .

قوله تعالى : « وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة » إلخ

يجوز الرهن فى الحضر إجماعاً : قال ابن العربى : اختلف الناس فى هذه الآية على قولين ، فمنهم من حملها على ظاهرها ولم يجوز الرهن إلا فى السفر ، قاله مجاهد . وكافة العلماء على رد ذلك ، لأن هذا الكلام وإن خرج مخرج الشرط فالمراد به غالب الأحوال . والدليل عليه أن النبى صلى الله عليه وسلم ابتاع فى الحضر ورهن ولم يكتب . وهذا الفقه صحيح ، لأن الكاتب إنما يعدم فى السفر غالباً وأما فى الحضر فلا - انتهى .

لا حكم للرهن إلا بالقبض : قال : وقوله تعالى : « فرهان مقبوضة » دليل على أن الرهن لايحكم له فى الوثيقة إلا بعد القبض ، فلو رهنه قولا ولم يقبضه فعلا لم يوجب ذلك له حكما . قال الشافعى : لم يجعل الله الحكم إلا لرهن موصوف

بالقبض ، فإذا عدمت الصفة وجب أن يعدم الحكم . وهذا ظاهر جداً ، لكن عندنا إذا رهنه قولا وأبى عن الإقباض أجبر عليه - انتهى (١ : ١١٠) . قلت : إذا كان الظاهر ما قاله الشافعى فلا معنى للإجبار على الإقباض ، وما لاحكم له شرعاً فهو لغو لايوجب شيئاً فافهم . وقولنا فى ذلك هو قول الشافعى رحمه الله ، كما ذكره الجصاص وأصحاب المتون .

يجوز الرهن بوضعه على يدى عدل : قال ابن العربى : قوله تعالى : « فرهان مقبوضة » يقتضى بظاهره ومطلقه أن الرهن إذا خرج من يد صاحبه فإنه مقبوض صحيح يوجب الحكم ، ويختص بما ارتهن به دون الغرماء عند كافة العلماء . وقال عطاء وغيره : لايكون مقبوضاً إلا إذا كان عند المرتهن . (قلت : ذكر الجصاص عطاء مع الجمهور ، وعزى هذا القول إلى ابن أبى ليلى ، وابن شبرمة ، والأوزاعى قالوا : لايجوز حتى يقبضه المرتهن . وهذا خلاف ظاهر النص و إطلاقه ، فإنه لم يفصل بين قبض المرتهن والعدل ، وعمومه يقتضى جواز قبض كل منهما) . وإذا صار عند العدل فهو مقبوض لغة مقبوض حقيقة ، لأن العدل نائب عن صاحب الحق ، وبمنزلة الوكيل له ، وهذا ظاهر - انتهى .

لايجوز رهن المشاع ، وبيان الفرق بينه وبين البيع : قال ابن العربى : وقوله : « فرهان مقبوضة » يقتضى بظاهره ومطلقه جواز رهن المشاع ، خلافاً لأبى حنيفة ، لأنه لو لم يصح رهنه لم يصح بيعه ، لأن البيع يفتقر إلى القبض افتقار الرهن بل أشد منه . وهذا بين . والله أعلم (١ : ١١٠) . قلت : يا سبحان الله ! ومن يقول بأن البيع يفتقر إلى القبض افتقار الرهن ؟ فهل تقول بأن البيع لايصح ولاينعقد بدون القبض ؟ فإن قلت : نعم ، فقد خالفت مذهب مالك فى جواز بيع الغائب على الصفة ، وإذا جاء على الصفة فهو لازم ، ويسمى البيع على البرنامج ، فقد قال بصحة البيع من غير قبض المبيع . فإن قلت : لا يلزم البيع بدون القبض ، ولو هلك المبيع قبل قبض المشترى هلك على ملك البائع وضمانه .

قلنا : فقد فرقت بين البيع والرهن بأن البيع يصح بالإيجاب والقبول ، وإنما يثبت اللزوم بالقبض ، والرهن لاحكم له بدون القبض ، فبطل قياس أحدهما بالآخر . ولما صح بدلالة الآية أن الرهن لايصح إلا مقبوضاً - من حيث كان رهنه على جهة الوثيقة ، وكان فى ارتفاع القبض ارتفاع معنى الوثيقة - وجب أن لايصح رهن المشاع فيما يقسم وفيما لا يقسم ، لأن المعنى الموجب لاستحقاق القبض وإبطال الوثيقة مقارن للعقد ، وهو الشركة التى يستحق بها دفع القبض للمهايأة ، فلم يجز أن يصح ما يبطله . ألا ترى أنه متى استحق ذلك القبض بالمهايأة وعاد إلى يد الشريك فقد بطل معنى الوثيقة وكان بمنزلة الرهن الذى لم يقبض ؟ ولاكذلك البيع ، فإن معنى البيع لايبطل بالشركة فى القبض .

الفرق بين رهن المشاع وهبته فيما لايقسم : وليس هذا أيضاً بمنزلة هبة المشاع فيما لايقسم ، فيجوز عندنا ، لأن الذى يحتاج إليه فى الهبة من القبض إنما هو لصحة الملك ، وليس من شرط بقاء الملك استصحاب اليد ودوامها . فلما صح القبض ابتداء لم يكن فى استحقاق اليد تأثير فى رفع الملك . بخلاف الرهن ، فإن فى استحقاق المرتهن رفع معنى الوثيقة ، فلايصح مع وجود ما يبطله وينافيه . قاله الجصاص (١ : ٥٢٤) .

بطلان رهن الدين والجواب عن قياس المالكية : قال ابن العربى : كما يجوز رهن العين كذلك يجوز رهن الدين ، وذلك عندنا إذا تعامل رجلان لأحدهما على الآخر دين ، فرهنه دينه الذى عليه ، كان قبضه قبضاً . وقال غيرنا من العلماء : لايكون قبضاً . وكذلك إذا وهبت المرأة كالئها لزوجها جاز ، ويكون قبوله قبضاً . وخالفنا فيه أيضاً غيرنا من العلماء . وما قلنا أصح ، لأن الذى فى الذمة آكد قبضاً من المعين ، كما لا يخفى - انتهى (١ : ١١٠) . قلنا : قبض الدين لا يصح مادام ديناً ، لا إذا كان عليه ولا إذا كان على غيره ، لأن الدين هو حق لايصح فيه قبض ؛ وإنما يتأتى القبض فى الأعيان ؛ ومع ذلك فلايخلو ذلك الدين من أن

يكون باقياً على حكم الضمان الأول أو منتقلا إلى ضمان الرهن ، فإن انتقل إلى ضمان الرهن وجب أن يبرأ الراهن من الفضل إذا كان الدين الذى به الرهن أقل من الرهن ، وإن كان باقياً على حكم الضمان الأول فليس هو رهناً لبقائه على ما كان عليه ، والدين الذى على الغير أبعد فى الجواز لعدم الحيازة فيه والقبض بحال . قاله الجصاص (١ : ٥٢٥) .

جواز هبة الدين ممن هو عليه لكونه بمعنى الإسقاط : وهبة المرأة كالئها لزوجها إنما تصح لكون هبة الدين ممن هو عليه بمعنى الإسقاط والإبراء ، ولا يحتاج فيه إلى القبض ، ولذا لاتصح هبة الدين من غير من هو عليه لاحتياجه إلى القبض ، وقبض الدين لايصح ما دام ديناً ، فافهم . قال فى الدر : هبة الدين ممن عليه الدين وإبراءه عنه يتم بلاقبول . قال ابن عابدين : لما فيه من معنى الإسقاط حينئذ ، وتمليك الدين ممن ليس عليه باطل إلا إذا سلطه على قبضه فيصح حينئذ . قال ابن عابدين : فيصير كأنه وهبه حين قبضه ، ولايصح إلا بقبضه انتهى (٤ : ٧٩٥) .

الرد على المالكية فى قولهم : الرهن قائم مقام الشاهد : وقد أغرب المالكية حيث قالوا : إن الله تعالى جعل الرهن قائماً مقام الشاهد ، فقالوا : إذا اختلف الراهن والمرتهن فى قدر الدين فالقول قول المرتهن مابينه وبين قيمة الرهن . فإذا قال المرتهن : دينى مأة ، وقال الراهن : خمسون صار الرهن شاهداً يحلف المدعى معه كما يحلف مع الشاهد . قاله ابن العربى ، وادعى أن ظاهر القرآن يشهد له (١ : ١١٠) .

القول قول الراهن فى قدر الدين لا قول المرتهن ، والرد على المالكية فى ذلك : وهذا باطل بالمرة ، فقد قال الله تعالى : « ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة » وهو صريح فى أن الرهن قائم مقام الكتابة لا مقام الشاهد ، ولو كان كما قال لكان قوله تعالى : « فإن أمن بعضكم بعضاً فليؤد الذى ائتمن أمانته » دالا على كون

الإئتمان قائماً مقام الشاهد أيضاً ، فقد اعترف ابن العربى بدلالتـه على جواز إسقاط الكتابـة والإشهاد والرهن إذا عول الدائن على أمانـة المدين . فماله لايقول ههنا : إن ائتمان الدائن قائم مقام الشاهد ، وإن القول قوله فيحلف كما يحلف مع الرهن ؟ وهو مما يصادم صريـح النص ، فقد قال الله تعـالى : « وليملل الذى عليـه الحق وليتق الله ربـه ولا يبخس منـه شيئاً » . وهو يدل على أن القول قول الذى عليـه الدين ؛ لأنـه وعظه فى البخس وهو النقصان ، وقـد اعترف ابن العربى بدلالته على ذلك .

وأيضاً قول النبي صلى الله عليـه وسلم : « البينـة على المدعى واليمين على المدعى عليـه » يـدل على ذلك أيضاً ؛ فالمرتهن هو المدعى ، والـراهـن هو المـدعى عليـه ، فالقول قوله . وأيضاً لو لم يكن رهن لكان القول قول الذى عليـه الدين فى مقداره بالاتفاق ، كذلك إذا كان بـه رهن ، لأن الرهن لايخرجه من أن يكون مدعى عليـه . ولما جعل الله القول قوله فى الحال التى أمر فيها بالإشهاد والكتاب الذى هو أوثق من الرهن وفوقـه ، فكيف يكون الرهن مانعاً من قبول قولـه وموجباً لتصديق الطالب على ما يدعيـه ؟

وليس ما ذكره من المعنى من ظاهر القرآن فى شئ ، فدعواه أن قولـه موافق لظاهر القرآن أعجب الأشياء ؛ وإنما هو قياس و رد لمسئلـة الرهن إلى مسئلـة الشهادة بعلة أنـه لم يؤتمن فى الحالين على الدين عليـه ، وهو قياس باطل من وجوه . أحدها : إن ظاهر القرآن يرده كما قدمنا . والثانى : إنـه منتقض باتفاق الجميع على أن من له على رجل دين فأخذ منـه كفيلا ، ثم اختلفوا فى مقداره كان القول قول المطلوب ، ولم يكن عدم الإئتمان بأخذه الكفيل موجباً لتصديق الطالب مع وجود علتـه فيـه . والثالث : إنـه لادلالة فى قيمة الرهن على أن الدين بمقداره ، لأنـه لاخلاف فى جواز رهن القليل بالكثير والكثير بالقليل ، ولاتنبئ قيمة الرهن عن مقدار الدين ، ولادلالة فيـه عليـه . فكيف يكون الرهن

بمنزلة الشهادة ؟ ويدل على فساد هذا القياس أنهما لو اتفقا على أن الدين أقل من قيمة الرهن لم يوجب ذلك بطلان الرهن ، ولو كان بمنزلة الشاهد لأوجب بطلانه ، لأن الطالب لو أقر بأن دينه أقل مما شهد به شهوده بطلت شهادة الشهود. قاله الجصاص (١ : ٥٣٥) .

ليس الرهن بأمانة بل هو مضمون : وقوله تعالى : « فإن أمن بعضكم بعضاً » بعد قوله : « فرهان مقبوضة » يدل على أن الرهن ليس بأمانة ، وإذا لم يكن أمانة كان مضموناً ، إذ لو كان الرهن أمانة لما عطف عليه الأمانة ، لأن الشئ لايعطف على نفسه ، وإنما يعطف على غيره . واختلف الفقهاء فى حكم الرهن ، فقال أبو حنيفة ، وأبو يوسف ، ومحمد ، وزفر ، وابن أبى ليلى ، والحسن بن صالح : الرهن مضمون بأقل من قيمته ومن الدين . وقال ابن وهب عن مالك : إن علم هلاكه فهو من مال الراهن ولاينقص من حق المرتهن شئ ، وإن لم يعلم هلاكه فهو من مال المرتهن وهو ضامن لقيمته . وروى عنه ابن القاسم مثل ذلك .

الجواب عن احتجاج الشافعي بمرسل سعيد بن المسيب على كون الرهن أمانة : وقال الشافعي : هو أمانة لا ضمان عليه بحال إذا هلك ، سواء كان هلاكاً ظاهراً أو خفياً . واحتج بحديث ابن أبى ذئب عن الزهرى عن سعيد بن المسيب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « لايغلق الرهن من صاحبه الذى رهنه ، له غنمه وعليه غرمه » . قال الشافعي : ووصله ابن المسيب عن أبى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم .

قلت : ذكره البيهقى موصولا من طريق إسماعيل بن عياش عن ابن أبى ذئب وسكت عن إسماعيل هنا ، وقال فى باب السفر وباب الضب : لايحتج بمثله ، وقال فى باب الوضوء : ما روى عن الشاميين صحيح ، وعن أهل الحجاز ليس بصحيح . وابن أبى ذئب مدنى لا شامى . على أن إسماعيل لم يسمعه من ابن أبى ذئب

بينهما عباد بن كثير ، وهو ضعيف عندهم ، ذكره صاحب التمهيد . وقال أيضاً : هذا الحديث عند أهل العلم بالنقل مرسل وإن كان قد وصل من جهات كثيرة ، فإنهم يعلونها . فقد ظهر بما ذكرنا أن الصحيح فى هذا الحديث مرسل . وذكر البيهقى فى رسالته إلى أبى محمد الجوينى أن الشافعى رحمه الله خالف مرسل ابن المسيب فى بعض المواضع .

وعلى تقدير تسليم الاحتجاج بمرسله دون غيره فقد ذكر أبو عمر (ابن عبد البر) أن ابن وهب رواه عن مالك فجود فيه ، وبين أن قوله : « له غنمه ، وعليه غرمه » ليس بمرفوع ، وإنه من كلام ابن المسيب . وعلى تقدير تسليم أنه من كلام النبى صلى الله عليه وسلم مرسلا فليس نصاً فيما زعمه الشافعى (أن المراد بالغرم الهلاك) بل هو تأويل منه ، وقد أنكر عليه ذلك التأويل . فحكى عن أبى عمر غلام ثعلب أنه قال : أخطأ من قال : الغرم الهلاك ، بل الغرم اللزوم ، ومنه الغريم ، لأنه لزمه الدين . وقال تعالى : « إن عذابها كان غراما » - أى لازماً - وقد فسر غير الشافعى الحديث بأشياء موافقة لما قاله أهل اللغة . قال الهروى : قال ابن عرفة : الغرام ما كان لازماً ، والغرم أداء شئ يلزم ، ومنه الحديث : « له غنمه وعليه غرمه » فغنمه زيادته ، وغرمه أداء ما انفك به الرهن . وقال أبو بكر الرازى : الغرم الدين . فيكون تفسيراً لقوله : « لايغلق الرهن » أى لايملك بالشرط عند محل الأجل ، ولصاحبه إذا جاء زيادته ، وعليه دينه الذى هو مرهون به . وفى التمهيد : قال أبو عبيد : لايجوز فى كلام العرب أن يقال للرهن : قدغلق إذا ضاع ، وإنما يقال : قد غلق إذا استحقه المرتهن ، فذهب به . وهذا كان من فعل الجاهلية ، فأبطله النبى صلى الله عليه وسلم بقوله : « لايغلق الرهن » . وقال مالك : تفسيره فيما نرى أن يرهن شيئاً فيه فضل ، فيقول للمرتهن : إن جئتك بحقك إلى كذا وكذا فالرهن لك بما فيه . فهذا لايحل ، وهو الذى نهى عنه . وبنحو هذا فسره الزهرى ، والنخعى ، والثورى ،

وطاءوس ، وشريح . وفى القواعد لابن رشد: إن أبا حنيفة وأصحابه تأولوا غنمه بما فضل منه على الدين ، وغرمه بما نقص . ومعنى قوله : « وعليه غرمه » عند مالك ومن قال بقوله أى نفقته . وحكى صاحب التمهيد عن أبى حنيفة ومالك وأصحابهما فى تأويل الحديث كما حكاه ابن رشد .

فالحاصل أن الشافعى رحمه الله احتج بمرسل ابن المسيب وأوله بتأويل أنكر عليه ، وأقل الأحوال أنه يحتمل غير ما ذكر مما تقدم من التأويلات (وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال) .

الاحتجاج بالسنة على كون الرهن مضموناً بما فيه : وترك القول بالتضمين مع أنه منصوص عليه فى عدة أحاديث قد تأيد بعضها ببعض ، منها ما راواه البيهقى عن عمرو بن دينار عن أبى هريرة مرفوعاً « الرهن بما فيه » ثم قال : قال أبو حاتم : تفرد به حسان بن إبراهيم . قلت : هو ثقة ، أخرج له الشيخان ، فلايضر تفرده . قال : وهو منقطع بين عمرو وأبى هريرة . قلت : قد أخرج ابن ماجه حديثاً عن عمرو بن دينار عن أبى هريرة ، وولد عمرو سنة ست وأربعين ومات أبو هريرة سنة سبع ، وقيل : سنة ثمان ، وقيل : تسع وخمسين ؛ فسماعه منه ممكن . ومنها ما رواه البيهقى عن إسماعيل بن أبى عباد (ثنا حماد بن سلمة عن قتادة عن أنس مرفوعاً : الرهن بما فيه) . وحكى عن الدار قطنى أن إسماعيل هذا يضع الحديث . قلت : لم يذكر أحد من أهل هذا الشأن فيما تتبعت : إن إسماعيل هذا يضع الحديث غير الدار قطنى ، ولا ذكره صاحب الكامل مع شدة استقصائه . ثم قال البيهقى : والأصل فى هذا الباب حديث مرسل ، وفيه من الوهم ما فيه . قلت: قد تأيد ذلك الحديث بعدة أحاديث مرسلة ، وبأقوال من الصحابة والتابعين ، على ما سيأتى إن شاء الله تعالى . والمرسل حجة عند من يقول بالتضمين ، والشافعى أيضاً يحتج بمثل هذا المرسل .

ثم ذكر البيهقى ذلك الحديث من طريق أبى داوٗد ثنا محمد بن العلاء ثنا

ابن مبارك عن مصعب بن ثابت سمعت عطاء أن رجلا رهن فرساً فنفق فى يده ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم للمرتهن : « ذهب حقك » . ثم قال : إن الشافعي وهنه ، فقال : ثنا إبراهيم عن مصعب عن عطاء قال : زعم الحسن ، فجعله من مرسلات الحسن . قلت : الراوى فى طريق أبى داؤد عن مصعب هو عبد الله بن المبارك جبل من الجبال ، فكيف تعارض روايته برواية إبراهيم ؟ وأظنه ابن أبى يحى وهو ضعيف جداً ـ وعلى تقدير صحة هذه الرواية ، فالمرسل حجة عند خصم الشافعي رحمه الله ، سواء كان من جهة الحسن أو من جهة عطاء . ثم ذكر عن الشافعي أنه قال : ومما يدل على وهن هذا عن عطاء أن عطاء كان يفتى بخلافه ، ولا شك أن عطاء لا يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو يقول بخلافه . قلت : لم يسند الشافعي قول عطاء حتى ينظر فيه ،وقد قال الطحاوى : ثنا ابن مرزوق ـ يعنى إبراهيم ـ ثنا أبو عاصم عن ابن جريج عن عطاء فى رجل رهن رجلا جارية فهلكت قال : « هى بحق المرتهن » . وهذا إسناد جيد ، يظهر به أن قول عطاء موافق لحديثه المرسل ، لا مخالف له . ولو ثبت فالعبرة عند الشافعي وأكثر المحدثين لما روى ، لا لما رآى ، على ما عرف .

ثم ذكر البيهقى مرسلا من وجه آخر عن عطاء من طريق أبى داؤد (فى مراسيله عن على بن سهل الرملى ثنا الوليد ثنا الأوزاعى عن عطاء عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « الرهن بما فيه » قال ابن القطان : مرسل صحيح (زيلعى ٢ : ٣٣١) ، وصححه الحافظ فى الدراية أيضاً) . ثم ذكر أنه رواه زمعة بن صالح عن ابن طاءوس عن أبيه (عن النبي صلى الله عليه وسلم نحوه) مرسلا . ثم قال : زمعة غير قوى . قلت : أخرج له مسلم فى صحيحه مقروناً بغيره ، وأقل أحواله أنه يصلح للمتابعة .

فظهر بهذا أن هذا الحديث روى مرسلاً من عدة وجوه ، قد تأيدت أيضاً بأقوال السلف من الصحابة والتابعين ، على أن مذهب ابن المسيب (الذى قد احتج

الشافعى رحمه الله بمرسله) بخلاف ما تأوله الشافعى حديثه به . قال صاحب التمهيد : قال شريح ، والشعبى ، وغير واحد من الكوفيين : يذهب الرهن بما فيه كانت قيمته أقل من الدين أو أكثر منه . ولا يرجع واحد منهما على صاحبه بشئ . وهو قول الفقهاء السبعة المدنيين إذا هلك وعميت قيمته . وهكذا قال الليث، وقال : بلغنى ذلك عن على بن أبى طالب . انتهى كلامه . وابن المسيب من الفقهاء السبعة بلا خلاف ، وفى مصنف عبد الرزاق : أنا معمر عن الزهرى والحسن وقتادة وابن طاوس عن أبيه قالوا : « من ارتهن حيواناً فهلك فهو بما فيه » .

أجمع الصحابة على أن الرهن مضمون ، فالقول بالأمانة خرق للإجماع :

وقال أبو بكر الرازى : اتفقت الصحابة على أنه مضمون وإن اختلفوا فى كيفية الضمان ، فالقول بأنه أمانة خلاف لإجماعهم . وروى الطحاوى بسنده عن أبى الزناد قال : كان من أدركت من فقهائنا الذين ينتهى إلى قولهم منهم : ابن ابن المسيب ، وعروة ، والقاسم بن محمد ، وأبو بكر بن عبد الرحمن ، وخارجة ، وعبيد الله بن عبد الله فى مشيخة من نظرائهم قالوا : الرهن بما فيه إذا هلك وعميت قيمته . ويرفع ذلك منهم الثقة إلى النبى صلى الله عليه وسلم . قال الطحاوى : فهؤلاء أئمة المدينة وفقهاءها يقولون : الرهن يهلك بما فيه ، ويرفعه الثقة منهم إليه صلى الله عليه وسلم . انتهى كلامه . وظهر من هذا أن ابن المسيب يقول بضمان الرهن على التفصيل المتقدم .

ثم ذكر البيهقى عن عمر رضى الله عنه أنه قال فى الرهن يضيع : « إن كان أقل مما فيه رد عليه تمام حقه ، وإن كان أكثر فهو أمين » . ثم قال : هذا ليس بمشهور عن عمر . قلت : لو سلم هذا لم يكن جرحاً (لأن الشهرة ليس من شرط الصحة فى شئ) . قال البيهقى : واختلفت الروايات فى ذلك عن على ، ثم ذكره من رواية خلاس عنه ، وذكر عن ابن معين وغيره أن ما رواه خلاس عنه أخذه من صحيفة . ثم ذكره من وجه آخر عن على رضى الله عنه ، وفى سنده

معمر بن سليمان فقال : غير محتج بـه . قلت : الروايات عن على كلها متفقة على التضمين ، والاختلاف فى كيفيتـه . وذكر ابن حزم فى كتاب الجهاد من المحلى أن روايـة خلاس عن على صحيحة . ومعمر وثقه ابن معين وغيره . وقال أبو عبيد : كان خير من رأيت . وذكره أحمد فذكر من هيئته وفضله ، كذا فى الميزان . وروى له الحاكم فى المستدرك ، وقال على بن المدينى : كان أصحابنا يوثقونـه . وقال الأزدى : فى حديثـه مناكير . قال صاحب الميزان : ما ألتفت إلى غمز الأزدى ، ويكفيـه أنـه ذكره فى من اسمه معمر بالتخفيف وإنما هو مثقل (فلعله اشتبـه عليـه بغيره) كذا فى الجوهر النقى (٢ : ٢٥) .

الرهن لاتفسده الشروط الفاسدة : قال الجصاص : وقولـه صلى الله عليـه وسلم : « لايغلق الرهن من صاحبـه الذى رهنـه » قد حوى معانى : منها أن الرهن لا تفسده الشروط الفاسدة ، بل يبطل الشرط ويجوز الرهن ، لإبطال النبى صلى الله عليـه وسلم شرطهم وإجازتـه الرهن . ومنها أن الرهن لما كان شرط صحتـه القبض كالهبـة والصدقـة ، ثم لم تفسدها الشروط ، وجب أن يكون كذلك حكم ما لا يصح إلا بالقبض من الهبات والصدقات فى أن الشروط لا تفسدها ، لاجتماعها فى كون القبض شرطاً لصحتها . وهو أيضاً قياس العمرى التى أبطل النبى صلى الله عليـه وسلم فيها الشرط وأجاز الهبـة .

عقود التمليكات لا تعلق على الأخطار : وقد دل هذا الخبر أيضاً على أن عقود التمليكات لا تعلق على الأخطار ، لأن شرطهم لملك الرهن بمضى المدة كان تمليكاً معلقاً على خطر ، وعلى مجئ وقت مستقبـل ، فأبطل النبى صلى الله عليـه وسلم شرط التمليك على هذا الوجـه . فصار ذلك أصلا فى سائر عقود التمليكات والبراءة ، ولذلك قال أصحابنا فيمن قال : إذا جاء غد فقد وهبت لك العبـد أو قال : قد بعتكه : إنـه باطل ، لا يقع بـه الملك . وكذلك إذا قال : إذا جاء غـد فقـد أبرأتك مما لى عليك من الدين كان ذلك باطلا . ونظير ذلك ما روى عن

النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن بيع المنابذة والملامسة ، وبيع الحصاة ، وهذه بياعات كان أهل الجاهلية يتعاملون بها ، كان وقوع الملك فيها متعلقاً بغير الإيجاب والقبول ، بل بفعل آخر يفعله أحدهما ، فأبطلها النبي صلى الله عليه وسلم . فدل ذلك على أن عقود التمليكات لاتتعلق على الأخطار .

يجوز تعليق الطلاق والعتاق على الخطر: وفارق ذلك عندهم الطلاق والعتاق فى جواز تعلقهما على الأخطار ، لأن لهما أصلا آخر ، وهو أن الله تعالى قد أجاز الكتابة بقوله : «فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً » وهو أن يقول : كاتبتك على ألف درهم ، فإن أديت فأنت حر ، وإن عجزت فأنت رقيق . وذلك عتق معلق على خطر . وقال فى شأن الطلاق : « فطلقوهن لعدتهن » ولم يفرق بين إيقاعه فى الحال وبين إضافته إلى وقت السنة . والمعنى فى هذين أنهما لايلحقهما الفسخ بعد وقوعهما (لقوله صلى الله عليه وسلم : « ثلاث جدهن جد وهزلهن جد : الطلاق ، والعتاق ، والرجعة » إسناده حسن كما ذكرته فى الإعلاء) . وسائر العقود التى ذكرناها من عقود التمليكات يلحقها الفسخ بعد وقوعها ، فلذلك لم يصح تعلقها على الأخطار ـ انتهى ملخصاً (١ : ٥٣٠) .

راهن لم يخرج ... يكريه أو يسكنه أو يعيره لم يكن رهناً ، وإذا آجر المرتهن بإذن ال

« لاينتفع من الرهن بشئ » فقد ترك الشعبي ذلك ، وهو رواية عن أبى هريرة ، فهذا يدل على أحد معنيين : إما أن يكون الحديث غير ثابت فى الأصل ، وإما أن يكون ثابتاً وهو منسوخ عنده . وهو كذلك عندنا ، لأن مثله كان جائزاً قبل تحريم الربا ، فلما حرم الربا وردت الأشياء إلى مقاديرها صار ذلك منسوخاً . ألا ترى أنه جعل النفقة بدلاً من اللبن قل أو كثر ؟ وهو نظير ما روى فى المصراة « يردها ويرد معها صاعاً من تمر » ولم يعتبر مقدار اللبن الذى أخذه ، وذلك أيضاً منسوخ عندنا بتحريم الربا - انتهى (١ : ٥٣٢) .

وقال الحافظ فى الفتح : فيه حجة لمن قال : يجوز للمرتهن الانتفاع بالرهن إذا قام بمصلحة ، ولو لم يأذن له المالك . وهو قول أحمد ، وإسحق ، وطائفة . وذهب الجمهور إلى أن المرتهن لاينتفع من المرهون بشئ ، وتأولوا الحديث لكونه ورد على خلاف القياس من وجهين : أحدهما التجويز لغير المالك أن يركب ويشرب بغير إذنه ، والثانى تضمينه ذلك بالنفقة لا بالقيمة . قال ابن عبد البر : هذا الحديث عند الفقهاء يرده أصول مجمع عليها ، وآثار ثابتة لايختلف فى صحتها . ويدل على نسخه حديث ابن عمر « لا تحلب ماشية امرأ بغير إذنه » انتهى . وتعقب بأن النسخ لايثبت بالاحتمال ، والتاريخ فى هذا متعذر والجمع بين الأحاديث ممكن انتهى . قلت : إذا تعارض المحرم والمبيح وجهل التاريخ يجعل المحرم متأخرا ، كيلا يلزم النسخ مرتين ، كما تقرر فى الأصول والجمع بينهما لا يتيسر إلا بتجشم تأويل بعيد ، ومثله لا يلتفت إليه .

الرد على صاحب عون المعبود ، والجواب عن إيراده على الجمهور : وأما قول صاحب العون : ويجاب عن دعوى مخالفة هذا الحديث للأصول بأن السنة الصحيحة من جملة الأصول ، فلا ترد إلا بمعارض أرجح منها بعد تعذر الجمع . ففيه أن صحة الحديث ليس من جهة الإسناد فقط ، بل لا بد لها من كون الحديث سالماً من الخلل ، ولم يسلم الحديث منها . أما أولا فلكون راويه قد ترك العمل به

كما مر أن الشعبي يقول : لا ينتفع من الرهن بشئ . وأما ثانياً فلأن كون الحديث وارداً على خلاف الأصول المجمع عليها علة قادحة فى قبوله ، لكون الأصول المجمع عليها مأخوذة من الكتاب أو السنن المتواترة أو المشهورة المتلقاة بالقبول ، فلاتترك إلا بمعارض مثلها فافهم .

وجه ترك الحنفية العمل بحديث المصراة : وإذا عرفت ذلك فاعلم أن الحنفية لم يتركوا العمل بحديث المصراة إلا للعلة التى ترك بها الجمهور العمل بحديث أبي هريرة فى الانتفاع بالمرهون ، فموافقة الجمهور لهم فى هذا وطعنهم فيه لأجل تركهم العمل بحديث المصراة تحكم وتحامل عليهم . وقد بسطت الكلام فى ذلك فى باب البيوع من إعلاء السنن فليراجع .

قال صاحب العون : ويجاب عن حديث ابن عمر رضى الله عنهما الذى عند البخارى فى المظالم بأنه عام ، وحديث الباب خاص ، فيبنى العام على الخاص - انتهى . قلنا : هذا عين النزاع ، فعندنا يقدم العام على الخاص ويحمل الخاص على محمل حسن . قال فى النيل : وأجود ما يحتج به للجمهور حديث أبي هريرة « لا يغلق الرهن من صاحبه الذى رهنه ، له غنمه وعليه غرمه » لأن الشارع قد جعل الغنم والغرم للراهن ، ولكنه قد اختلف فى وصله وإرساله ، ورفعه ووقفه ، وذلك مما يوجب عدم انتهاضه لمعارضته ما فى صحيح البخارى وغيره - انتهى من العون (٣ : ٣١١) . قلت : قد يعرض للمفوق ما يجعله فائقاً ، وههنا كذلك فإن حديث أبي هريرة « لايغلق الرهن من صاحبه الذى رهنه » قد تلقاه الأمة بالقبول وإن اختلفوا فى تفسيره ، فينتهض معارضاً لما فى صحيح البخارى وغيره . فافهم ، والله تعالى أعلم .

بيان ما اشتملت عليه آية الدين من صلاح الدنيا والدين: قال الجصاص : وآية الدين بما فيها من ذكر الاحتياط بالكتاب والشهود المرضيين والرهن تنبيه على موضع صلاح الدين والدنيا معه ، فأما فى الدنيا فصلاح ذات البين ونفى

التنازع والاختلاف وفى التنازع والاختلاف فساد ذات البين ، وذهاب الدين والدنيا ، قال الله عز وجل : « ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم » . فإنه إذا لم تكن للطالب بينة ولا كتاب وجحد المطلوب حقه حمله ذلك على مقابلته بمثله والمبالغة فى كيده ، حتى ربما لم يرض بمقدار حقه دون الإضرار به فى أضعاف متى أمكنه ، وذلك متعالم من أحوال عامة الناس . وهذا نظير ما حرم الله على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم من البياعات المجهولة المقدار ، والآجال المجهولة ، والأمور التى كان الناس عليها قبل مبعثه صلى الله عليه وسلم مما كان يؤدى إلى الاختلاف ، وفساد ذات البين ، وإيقاع العداوة والبغضاء ، ونحوه ، مما حرم الله تعالى من الميسر ، والقمار ، وشرب الخمر ، وما يسكر ؛ فيؤدى إلى العداوة ، والبغضاء ، والاختلاف ، والشحناء ، قال الله تعالى : « إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ، ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة فهل أنتم منتهون ؟ » .

إنما نهى الله عن هذه الأمور لنفى الاختلاف والعداوة : فأخبر الله تعالى أنه نهى عن هذه الأمور لنفى الاختلاف والعداوة ، ولما فى ارتكابها من الصد عن ذكر الله وعن الصلاة ؛ فمن تأدب بأدب الله ، وانتهى إلى أوامره ، وانزجر بزاجره ، حاز صلاح الدين والدنيا - انتهى (١ : ٥٣٦) .

يجب المحافظة فى مراعاة المال : وقال هو وابن العربى : قال علمائنا رحمهم الله : لما أمر الله سبحانه بالتوثيق بالشهادة والكتاب والرهن على الحقوق كان ذلك دليلا على المحافظة فى مراعاة المال وحفظه ، ويعتضد بحديث النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن قيل وقال ، وكثرة السوال ، وإضاعة المال (متفق عليه من حديث المغيرة بن شعبة بلفظ « إن الله تعالى حرم عليكم عقوق الأمهات ، ووأد البنات ، ومنعا وهات ، وكره لكم قيل وقال ، وكثرة السوال ، وإضاعة المال » كذا فى العزيزى ١ : ٣٥٢) .

قوله تعالى : « وإن تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله »

قال الجصاص : روى أنها منسوخة بقوله : « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها» ولايجوز أن تكون منسوخة لمعنيين : أحدهما : أن الأخبار لايجوز فيها النسخ ، والثانى : أنه لايجوز تكليف ما ليس فى وسعها . وإنما قول من روى عنه أنها منسوخة فإنه غلط من الراوى فى اللفظ ؛ وإنما أراد بيان معناها ، وإزالة التوهم عن صرفه إلى غير وجهه - انتهى (١ : ٥٣٧) .

بيان معنى النسخ عند المتقدمين: قلت : قال ابن القيم فى إعلام الموقعين : النسخ عندهم وفى لسانهم - أى السلف - عامة هو بيان المراد بغير ذلك اللفظ ، بل بأمر خارج عنه ، ومن تأمل كلامهم رآى من ذلك فيه ما لايحصى ، وزال عنه به إشكالات أوجبها حمل كلامهم على الاصطلاح الحادث المتأخر - انتهى (١٢ : ١) .

تفصيل ما يؤخذ به من حديث النفس وما لايؤخذ به : فالحاصل : إن النسخ عندهم ليس بمختص ببيان التبديل - كما هو اصطلاح المتأخرين - بل يعم جميع أنواع البيان . وإذا عرفت ذلك فمن قال : إنها منسوخة لم يغلط فى اللفظ ، وإنما أراد بالنسخ أن قوله تعالى : « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » تفسير لقوله : « إن تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله » ؛ فلايؤاخذ المرأ بما يقع فى نفسه من الوساوس من غير قصد منه ولا اختيار ، ويؤاخذ بما حصل فيها حصولا أصلياً بحيث يوجب اتصافها به ، كالملكات الرديئة ، والأخلاق الذميمة من : الحسد ، والكبر ، والعجب ، والكفران ، ونحوها ، كتصميم العزم على إيقاع المعصية فى الأعيان ، وهو أيضاً من الكيفيات النفسانية التى تلحق بالملكات ، فيؤاخذ المرأ على ذلك ، بدليل قوله تعالى : « ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم » وقوله : « إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا لهم عذاب

أليم » . وقال تعالى : « فى قلوبهم مرض » أى شك ، ولا كذلك سائر ما يحدث فى النفس . ونظمه بعضهم بقوله :

مراتب القصد خمس: هاجس ذكروا فخاطر ، فحديث النفس فاستمعا
يليه هم ، فعزم ، كلها رفعت سوى الأخير ففيه الأخذ قد وقعا

فتصور المعاصى والأخلاق الذميمة لعدم إيجابه اتصاف النفس به لايعاقب عليه ما لم يوجد فى الأعيان . وإلى هذا الإشارة بقوله صلى الله عليه وسلم : « إن الله تجاوز عن أمتى ما حدثت به أنفسها ما لم تعمل أو تتكلم » أى إن الله تعالى لايعاقب أمتى على تصور المعصية ، وإنما يعاقب على عملها . فلا منافاة بين الحديث والآية ، خلافاً لمن توهم ذلك ، وإنما يؤاخذ على التصور إذا وصل إلى حد التصميم والعزم لكونه من عمل القلب وكسبه .

الرد على من أنكر النسخ فى هذه الآيات وتقرير معنى النسخ : وقد أخطأ من زعم أن الروايات فى النسخ كلها ضعيفة ، فقد روى أحمد ومسلم عن أبى هريرة ما يدل على ذلك ، وصح مثل ذلك عن على كرم الله وجهه ، وعن ابن عباس ، وابن مسعود ، وعائشة رضى الله تعالى عنهم . وأخرج البخارى عن مروان الأصغر عن رجل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ أحسبه ابن عمر ـ « إن تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله » قال : نسختها الآية التى بعدها . ولا يبعد حمل النسخ على بيان التبديل ، لأن الصحابة فهموا من الآية تكليفاً ، يدل عليه قولهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم : « كلفنا من الأعمال ما نطيق ، وقد أنزل الله تعالى عليك هذه الآية ولانطيقها » . والحكم الشرعى المفهوم من الخبر يجوز نسخه بالاتفاق ، كما فى روح المعانى (٣ : ٥٦) .

الجواب عما أورد على تقرير النسخ: وأما ما أورد عليه من أنه يستلزم أنه صلى الله عليه وسلم أقر الصحابة على ما فهموه ، وهو بمعزل عن مراد الله تعالى ،

ولم يبينه لهم مع ما هم فيه من الاضطراب والوجل الذى جثوا بسببه على الركب ، حتى نزلت الآية الأخرى . فالجواب أنه صلى الله عليه وسلم وإن كان يعلم مراد الله تعالى ولكنه لم يبينه لهم لأنه أراد أن يبين الله لهم ذلك بالوحى ، لأن تكليف ما لايطاق وإن كان ممتنعاً شرعاً فهو جائز عقلا - وقد أبعد من ادعى امتناعه مطلقاً - وإذا كان جائزاً عقلا ، فعلى العبد أن يتحمل ما كلفه به ربه ، ويسمع ويطيع ، فأرشدهم رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى طريق الأدب والانقياد ، وقال لهم : « أتريدون أن تقولوا كما قال أهل الكتابين من قبلكم : سمعنا وعصينا ؟ بل قولوا : سمعنا وأطعنا ، غفرانك ربنا ، وإليك المصير » فلما اقترأها القوم وزلت بها ألسنتهم أنزل الله تعالى فى آخرها : آمن الرسول الآية . قاله الشيخ فى بيان القرآن . وكان من هديه صلى الله عليه وسلم إذا سئل عن آية أنه كان يفسرها مرة بما عنده من العلم ويكله إلى بيان الله أخرى ، كما لايخفى ذلك على من مارس الحديث وأسباب النزول . فاعلم ذلك ، والله يتولى هداك .

اتفقت الأمة على سقوط التكليف عمن لا يقدر على الفعل: وقوله تعالى « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » فيه نص على أن الله تعالى لا يكلف أحداً ما لايقدر عليه ولايطيقه ، ولو كلف أحداً ما لايقدر عليه ولايستطيعه لكان مكلفاً له ما ليس فى وسعه ، هذا خلف . ولاخلاف فى ذلك بين الأمة ، وقد وردت السنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن من لم يستطع الصلوة قائماً فغير مكلف للقيام ، ومن لم يستطعها قاعداً فغير مكلف للقعود ، بل يصليها على جنب يومئ إيماء ، لأنه غير قادر عليها إلا على هذا الوجه . ونص التنزيل قد أسقط التكليف عمن لا يقدر على الفعل ولايطيقه .

الرد على الجبرية : وقد زعم قوم جهال نسبت إلى الله ما لايليق بلطفه وكرمه : إن كل ما أمر به أحد من أهل التكليف أو نهى عنه ، فالمأمور به منه غير مقدور على فعله ، والمنهى عنه غير مقدور على تركه . وهؤلاء هم

الجبريـة ، وقد أكذبَ الله قيلهم بما نص عليه من أنه لا يكلف نفساً إلا وسعها.

لايجب الصوم على المريض والشيخ الكبير الذى يشق عليه : ومما يتعلق بذلك من الأحكام سقوط الفرض عن المكلفين فيما لاتتسع له قواهم ، لأن الوسع هو دون الطاقة ، وإنه ليس عليهم استفراغ المجهود فى أداء الفرض ، نحو الشيخ الكبير الذى يشق عليه الصوم ، ويؤديه إلى ضرر يلحقه فى جسمه وإن لم يخش الموت بفعله ، فليس عليه أن يصوم ، لأن الله لم يكلفه إلا ما يتسع لفعله . وكذلك المريض الذى يخشى ضرر الصوم وضرر استعمال الماء ، لأن الله تعالى قد أخبر أنه لايكلف أحداً إلا ما اتسعت له قدرته وإمكانه ، دون ما يضيق عليه ويعنته . قال الله تعالى : « ولو شاء الله لأعنتكم » ، وقال فى صفة نبيه صلى الله عليه وسلم: « عزيز عليه ما عنتم » فهذا حكم مستمر فى سائر أوامر الله وزواجره : إن لزوم التكليف فيها على ما يتسع له ويقدر عليه .

قوله تعالى : « ربنا لاتؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا »

حكم النسيان مرفوع فى الآثام دون الأحكام كالخطأ: قال الجصاص: النسيان الذى هو ضد الذكر فإن حكمه مرفوع فيما بين العبد وبين الله تعالى فى استحقاق العقاب ، لا أنه لاحكم له فيما يكلفه من العبادات ، فإن النبى صلى الله عليه وسلم قد نص على لزوم حكم كثير منها مع النسيان ، واتفقت الأمة أيضاً على حكمها . من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم : « من نام عن صلوة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها » وتلا عند ذلك قوله تعالى : « وأقم الصلوة لذكرى » . فدل على أن المراد فعل المنسية منها عند الذكر . وقال تعالى : « واذكر ربك إذا نسيت » وذلك عموم فى لزوم قضاء كل منسى عند ذكره .

يجب القضاء إجماعاً على من نسى فرضاً من الفروض: ولاخلاف بين الفقهاء فى أن ناسى الصوم والزكوة وسائر الفروض بمنزلة ناسى الصلوة فى لزوم قضائها عند ذكرها .

المتكلم فى الصلوة ناسياً بمنزلة العامد : وكذلك قال أصحابنا فى المتكلم فى

الصلوة ناسياً : إنـه بمنزلة العامد ، لأن الحاصل أن العامد والناسى فى حكم الفروض سواء ، وإنـه لاتأثير للنسيان فى إسقاط شئ منها إلا ما ورد بـه التوقيف ، ولاخلاف أن تارك الطهارة ناسياً كتاركها عامداً فى بطلان حكم صلاتـه . وكذلك قالوا فى الأكل فى نهار رمضان ناسياً : إن القياس فيـه إيجاب القضاء ، وإنهم إنمـا تركوا القياس فيـه للأثر ـ انتهى (ص ـ ٥٣٨) .

الرد على من زعم أن الخطأ والنسيان لغو فى الأحكام : وقال ابن العربى : تعلق بذلك جماعـة من العلماء فى أن الفعل الواقع خطأ أو نسياناً لغو فى الأحكام ، كما جعلـه الله تعـالى لغوا فى الآثام ، وبين النبى صلى الله عليـه وسلم ذلك عندهم بقوله : « رفع عن أمتى الخطأ ، والنسيان ، وما استكرهوا عليـه » . وهذا لاحجة فيـه ، لأن الحديث لم يصح (قلت : قال النووى : حسن ، كما فى الروح . وقال السيوطى : صحيح ، كما فى العزيزى ٢ : ٢٩٠ فالجواب ما ذكره بقوله :) والآية إنما جاءت لرفع الإثم الثابت فى قوله : « إن تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم بـه الله » فأما أحكام العباد وحقوق الناس فثابتـة حسبما يبين فى سورة النساء إن شاء الله تعـالى ـ انتهى (١ : ١١١) أى عنـد ذكر الكفارة والديـة فى القتل خطأ ، فقد نص الله تعـالى على لزوم حكم قتل الخطأ فى إيجاب الديـة والكفارة ، فلذلك ذكر النبى صلى الله عليـه وسلم النسيان مع الخطأ ، فحكمهما سواء . وقوله تعـالى : « لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » ، هو مثل قوله تعـالى : « ولاتكسب كل نفس إلا عليها » ، وقوله : « وأن ليس للإنسان إلا ما سعى » . وكل ذلك محمول على أحكام الأفعال دون ثوابها و آثامها ، والمعنى أن كل أحد من المكلفين فأحكام أفعالـه متعلقة بـه دون غيره ، وأن أحداً لايجوز تصرفه على غيره ، ولايؤاخذ بجريرة سواه . ولذلك قال النبى صلى الله عليـه وسلم لأبى رمثـة حين رآه مع ابنه فقال : هذا ابنك ؟ قال : نعم . قال : « إنك لاتجنى عليـه ، ولايجنى عليك » . وقال صلى الله عليـه وسلم : « لايؤاخذ أحد بجريرة أبيـه ، ولا بجريرة أخيه » .

الاستدلال بالنص على نفي الحجر: ويحتج به فى نفى الحجر وامتناع تصرف أحد من قاض أو غيره على سواه ببيع ماله أو منعه منه إلا ما قامت الدلالة على خصوصه.

الرد على مالك فى قوله: من أدى دين غيره بغير أمره فله أن يرجع به عليه: ويحتج به فى بطلان مذهب مالك بن أنس فى أن من أدى دين غيره بغير أمره إن له أن يرجع به عليه، لأن الله تعالى إنما جعل كسبه له وعليه، ومنع لزومه غيره. قاله الجصاص (١ : ٥٣٩).

الرد على من أنكر أن يكون ثواب عمل عامل لغيره: وإذا عرفت ذلك فلا دلالة فيه على نفى أن يكون ثواب عمل عامل لغيره، كيف وقد صح عن النبى صلى الله عليه وسلم «من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها، ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها»؟ ولو سلمنا عموم الآية للأحكام والثواب والآثام، كما هو الظاهر لكونها تفسيراً لقوله: «إن تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله» ولايتم ذلك إلا ببيان رفع الإثم عما خالج فى صدورهم من غير كسب ولا اكتساب، فنقول: هو محمول على ما يترتب على العمل من الثواب والعقاب ابتداء، ولاينافيه أن يكون له ثواب ما عمل غيره لأجل التسبب أو بواسطة هبة له. فقد ثبت بالأخبار الصحيحة أن للدال على الخير أجر العامل به، وعلى الدال على الشروزر من عمل به، وأن من وهب ثواب عمله لأخيه المسلم فإنه ينتفع به كمن كان له ولد صالح يدعو له، أو تصدق أحد عن والديه فإن كل ذلك ليس من ثواب العمل وعقابه ابتداء بل هو بواسطة النسب أو الهبة، قاله الشيخ فى بيان القرآن فافهم.

الجواب عن احتجاج المالكية بالآية على وجوب القصاص على شريك الأب: قال ابن العربى: ذكر علمائنا: هذه الآية أى قوله تعالى: «لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت» فى أن القود واجب على شريك الأب خلافاً لأبى حنيفة، وعلى

شريك الخاطئ خلافاً للشافعي وأبي حنيفة . لأن كل واحد منهما قد اكتسب القتل . وقالوا : إن اشتراك من لايجب عليه القصاص مع من يجب عليه القصاص شبهة في درأ ما يدرأ بالشبهة - انتهى (١ : ٢١١) . قلت : إن القتل لايتجزأ فكان منسوباً إلى القاتلين جميعاً ، ووقعت الشبهة في كون زهوق الروح بفعل من يجب عليه القصاص ، أو بفعل من لايجب عليه ، أو بفعلهما جميعاً . وهذه شبهة توجب درأ الحد والقصاص ، فأوجبنا الدية . والله تعالى أعلم .

قال الجصاص : قوله عز وجل : « ربنا ولاتحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا » الإصر هو الأمر الذي يثقل . روى نحوه عن ابن عباس ، ومجاهد ، وقتادة . وهو في معنى قوله تعالى : « وما جعل عليكم في الدين من حرج » أي من ضيق ، وقوله : « يريد الله بكم اليسر ولايريد بكم العسر » ، وقوله : « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج » . وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « جئتكم بالحنيفية السمحة » . وروى عنه « أن بني إسرائيل شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم » .

يرجح ما فيه التخفيف على ما فيه التشديد من الاجتهاديات : وهذه الآية ونظائرها يحتج بها على نفي الحرج ، والثقل ، والضيق في كل أمر اختلف الفقهاء فيه ، وسوغوا فيه الاجتهاد . فالموجب للثقل والضيق والحرج محجوج بالآية ، نحو إيجاب النية في الطهارة ، وإيجاب الترتيب فيها ، وما جرى مجرى ذلك في نفي الضيق والحرج ، يجوز لنا الاحتجاج بالظواهر التي ذكرناها - انتهى (١ : ٥٤٠)

فضائل أواخر البقرة ، وخاتمة المجلد الأول من الكتاب : وقد أخرج مسلم والترمذي من حديث ابن عباس رضي الله عنه : لما نزلت هذه الآية فقرأها صلى الله عليه وسلم قيل له عقيب كل كلمة : قد فعلت . وأخرج أبو عبيد عن أبي ميسرة أن جبربل لقن رسول الله صلى الله عليه وسلم عند خاتمة البقرة آمين . وأخرج الأئمة الستة في كتبهم غير البخاري عن ابن مسعود مرفوعاً « من قرأ الآيتين

فى آخر البقرة فى ليلة كفتاه » قال المناوى : أى أغنتاه عن قيام تلك الليلة بالقرآن (العزيزى ٣ : ٣٥٣) . وأخرج مسدد عن عمر رضى الله عنه والدارمى عن على كرم الله وجهه قال : « ما كنت أرى أحداً يعقل ينام حتى يقرأ هؤلاء الآيات من آخر سورة البقرة » . والآثار فى فضلها كثيرة ، وفيما ذكرناه كفاية لمن وفقه الله تعالى . أللهم اجعل لنا من إجابة هذه الدعوات أوفر نصيب ، ووفقنا للعمل الصالح والقول المصيب ، واجعل القرآن ربيع قلوبنا ، وجلاء أبصارنا وأسماعنا ، ونزهة أرواحنا ، ويسر لنا إتمام ما قصدنا ، ولاتجعل لنا حاجزاً عما بتوفيقك أردناه . وصل وسلم على خليفتك الأعظم ، وحبيبك المعظم ، وكنزك المطلسم ، الذى أنزلت عليه من كنز العرش خاتمة البقرة ؛ وعلى آله وأصحابه الكرام الأصفياء البررة .

وقد تم هنالك ، والحمد لله على ذلك ، الجزء الأول من أحكام القرآن على مسائل الإمام النعمان ، أنزل الله تعالى عليه شآبيب الرحمة والرضوان . والحمد لله الذى بعزته وجلاله تتم الصلحت . وقع الفراغ منه ضحوة يوم الأحد للحادى والعشرين من شهر شوال سنة ثمان وخمسين وثلاث مائة وألف من هجرة سيد المرسلين، وخاتم النبيين، صلوة الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه أجمعين فى الخانقاه الإمدادية بتهانهبهون صنيت عن الشرور والفتن ، وزينت بالأنوار والبركات والعافية والمنن، بظل العارف بالله ، حكيم الأمة المحمدية ، مجدد الملة الحنيفية ، ترجمان القرآن ، صاحب البيان ، القائم بالحجة والبرهان ، أعظم المفسرين فى زمانه ، مرجع الفقهاء والمحدثين فى عصره وأوانه ، رأس العارفين ، رئيس الأولياء االكاملين ، أشرف العلماء العاملين ، الثقة ، الثبت الحجة ، الولى التقى ، أمير المؤمنين فى التفسير والحديث والفقه مولانا الشيخ **محمد أشرف على** التهانوى ، أدام الله ظلال بركاته ، وأفاض على العالمين بره وحسناته ، وأطال بقائه فى أمن وعافية وبهجة، وسرور وحبور فى روحاته وغداوته . وأنا أقل

غلمانه وأرذل خدامه ، الراجي بواسطته رحمة ربي الصمد الأحد ، عبده المذنب **ظفر أحمد** ، وفقه الله للتزود لغد ، وغفر له ذنوبه ، وستر عيوبه ، وغفا عن سيئاته ومحا مكروهاته ، وأزال عنه شجوه وكرباته ، ورضى عنه وعن أهله وذرياته ، وأحبابه وأصحابه وجميع أهل موالاته ، ويرحم الله عبداً قال : آمنا .

تم المجلد الأول

* * *

فهرسة المجلد الأول من احكام القرآن

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة

تمت بالخير

::*:*:*

فهرس المجلد الاول

على

ترتيب الابواب الفقهية